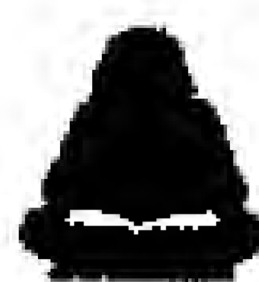
الإنسان في الفلسفة الإسلامية

(نموذج الفارابي)

تأليف

د. إبراهيم عاتي



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٣

الغلاف والاخراج الفنى

جرجس ممتاز

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

صدق الله العظيم .

اهـــداء

الى أمـــة تعــلى ، ما استطاعت ،

من قيمــة الانســان ؟

مقـــدمة

الصلاة والسلام على رسول الانسانية وخاتم الأنبياء محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار ·

الانسان هو المعجزة الألهية الكبرى ، والمعنى الحقيقى لهذا العالم · لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة ، ويشيد دعائم الحضــارة ، ويبتدىء حركة التاريخ · فلا معرفة حقة ، ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانســان ، ولذا أضحى الانســان منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاسـفة ونتاجات المفكرين فى مختلف العصور · فقد سعت هذه جميعا ، ضمن أطر مختلفة ودرجات متفاوتة ، الى توجيهه نحو الخير والصلاح ، وحثه على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق · وعلى كل ما يحقق (انســانيته) على أكمل وجه ·

وحينما جاء الاسلام كان هدفه الرئيسى اصلاح الانسان ، وتحرير ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة فى الدارين · وفى القرآن الكريم تبدو صورة الانســان فى غاية السمو والرفعة · فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [1] وهو اكرمها واشرفها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [2]

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الالهية :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ﴾ [3]

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض ، فحرروا الانســـان من مضطهديه ، ونشروا قيم العـــدل والحـــرية ، والعلم والمعرفة ، واشاعوا روح التسامح والمساواة بين البشر ·

ثم حاول فلاسفة الاســلام أن يستلهموا تلك المعـاني الخالدة التي جـاء بهـا القرآن الكريم ، وان يؤصلوها كقضـايا فكرية في اعمالهم ومؤلفاتهم · ولعل أهـم محاولة في هـــذا المجـال تلك التي قام بهـا أبو نصر الفارابي ·

والفارابي ، أو المعلم الثاني ، هـــو « فيلســـوف المســـلمين بالحقيقة »(٤) ، وهو الأبعد اثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين · ونكاد أن نمسك في مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التي عالجها الفلاســفة المسلمون من بعده ، ســواء في الطبيعة أو ما بعـد الطبيعة ، أو الأخلاق ، وغيرها ·

ولكن أهـم ما يميز الفارابي عن غيره من الفلاســفة ، هو الطابع الانساني الذي طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام بالانســان أو تحليل لسلوكه ومعاشــه وعلاقته بالاغيــار · بل ان آراء الفارابي الرئيسية في مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة في كتبــه الانسانية · فآراؤه في الله وصفاته ، والكون وصدوره ، نجدها معروضة في كتبه السياسية ، مثل (آراء أهـل المدينة الفاضلة) ، و (السياســة المدنيــة) وغيرها · وآراؤه في تصنيف العلوم واحصــائها موجودة في كتبه الأخلاقية (كتحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) ·

زد على ذلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للانســان ،

---

(١) (التين : ٤) ·
(٢) (الاسراء : ٧٠) ·
(٣) (الأحزاب : ٧٢) ·
(٤) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٥٣ ، بيروت ، ١٩١٢ ·

لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتقائها في سلم المعرفة فحسب ، بل كحقيقة اجتماعية تبحث علاقة الانسان بالآخرين ، والتصورات الاجتماعية والسياسية التي تنبني على تلك العلاقة • الأمر الذي تكاد تفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين الذين نراهم بين متجه الى الطبيعة أو متجه الى الميتافيزيقا ، واذا بحثوا في الانسان فانهم يبحثونه كحقيقة فردية محضة من خلال دراستهم لمشكلة النفس •

ورغم تلك الأهمية التي أولاها الفارابي للانسان ، والقيمة الكبرى التي أعطاها له في فلسفته ، فان هذا الجانب لم يتناول من الباحثين بشكل كاف ، ولم يدرس كموضوع شامل مترابط ومستقل ، بل بحث بشكل مجزأ ضمن مباحث النفس او الأخلاق أو السياسة • والحال ان الانسان كائن مترابط عضويا ، ومتماسك نفسيا وفكريا ، ومتصل بغيره أخلاقيا واجتماعيا ، فالنظرة الى جانب واحد من هذه الجوانب لا تعطينا صورة صحيحة تعبر عن جوهر الانسان ، بل صورة يشوبها النقص والافتقار الى الكمال •

لذا حاولنا في بحثنا هذا أن ننظر الى الانسان عند المعلم الثاني نظرة شاملة ، دون الاقتصار على جانب بعينه أو موضوع بمفرده • وفي رأينا ان هذا المنهج ينسجم مع رؤية الفارابي الكلية للانسان ، والتي ترفض حصره في دائرة ضيقة أو تجزيئه الى مباحث منفصلة • ولكننا من جهة أخرى أهملنا بعض الجوانب المتعلقة بالتشريح الفسيولوجي للانسان ، والتي وردت في قسم من مؤلفات الفارابي ، اللهم الا ما لا نجد مناصا من ذكره ، مثل ما يتعلق بقوى النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ •

وقد اتبعنا في بحثنا هذا منهجا تحليليا مقارنا • وحاولنا فيه من جهة استغراق المشكلات المثارة ، واستقصاء جميع جزئياتها ، كما حاولنا من جهة أخرى مقارنتها بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين ومحدثين ، حتى نتبين مقدار التأثر والتأثير ، ونكتشف مواطن الجدة والابداع •

وكان اعتمادنا الأساسي في هذا البحث على المصادر الأصلية للفلاسفة • وفيما يخص الفارابي فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة • ولكننا لاحظنا في قسم من هذا المطبوع تصحيفا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات • فاقتضى منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا نقتصر على نسخة بعينها ، حتى نصل الى المعنى المطلوب الذي كان يقصده الفارابي ، دون اخلال بالنص نفسه • وقد أثبتنا اقتراحنا في هذا الصدد في الهوامش •

ويتكون هذا البحث من تمهيد وستة فصول وخاتمة :

(التمهيــد) : وقد ألقينا فيه الأضواء على حياة الفارابى ، لأن حياة الفيلسوف قد تكشف لنا عن جوانب خفيت من شخصيته ، وقــد تحل لنا بعض الاشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها . وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافى والروحى للفارابى ، وأشرنا الى أن مكوناته الثقــافية والروحية هى اسلامية فى المقـــام الأول ، وان اطــلاعه على التراث الحضارى للامم الأخرى ، سواء كان يونانيا أو غير يونانى ، لم يلـغ شخصيته الخاصة او يمح تكوينه ، بل انه أدخل ذلك التراث فى صميم تفكيره ، وأعطاه بعدا ومضمونا جديدا .

الفصــل الأول :

وخصصناه لبحث المنهج عنـــد الفــارابى ، وكان لذلك عـــدة مبررات : أولها الاهتمام الكبير الذى أولاه الفارابى للمنهج ، ومحاولته فى (احصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة فى هذا المجال على صعيد الفكر الاسلامى خاصة والانسانى عامة ، والثانى أن أهتمام الفارابى بالمنهج يعبر من وجه آخر عن مدى الترابط والاتساق والاحكام فى رؤية الفارابى للانسان ، حيث تكون تصــــوراته فى هـــذا الاطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة أو العشوائية ، والثالث أن طبيعــة أى بحث علمى تقتضى منا معرفة المنهج الذى سلكه الفيلسوف أو المفكر فى بحثه ، حتى نعــرف مقـــدار ما فيه من الخطأ والصواب ... الفشــل والنجـــاح .

الفصــل الثــانى :

وقد خصصناه لبحث علاقة الانسان بالله والعالم . لأن الانســان عند الفارابى يرتبط بالألوهية بشكل وثيق ، لكونه أحد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو اليه من جهة أخرى . وقد أشرنا الى أن تصور الفارابى للألوهية يصدر عن أصول اسلامية واضحة ، ويقوم على أساسين اثنين هما : التوحيد والتنزيه . وأوضحنا اختــلاف الفارابى عن ارسطو فيما يخص مشكلة العلم . كما قارنا بين الفارابى وديكارت فى عدة أمور : منها ايمان الفارابى بأن معرفتنا الله هى معـــرفة فطرية تتم من غير اكتســـاب ومنها أيضــا منهج الفارابى فى النزول من معرفة الله الى معرفة العالم وليس العــكس ، وأشرنا الى سبق الفارابى لما جاء به ديكارت فى هذا المضمار .

أما عن علاقة الانسان بالعالم ، فهى وثيقة أيضا . وقد عرضـــنا فى هذا الخصوص نظريته فى العقول ، والدور الذى يلعبه العقل الفعــال

في عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به • وأشرنا الى المنزلة التي يعطيها الفارابي للانسان ، فهو عنده أشرف المخلوقات وأرقاها • ثم ختمنا الفصل بتعقيب ونقد لما يثار حول نظرية الفيض من اشكالات •

الفصل الثالث :

وهو مخصص للنفس الانسانية التي تشكل صلب مبحث الانسان عند الفارابي • وقد بحثنا فيه طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن، وبينا تميز موقف فيلسوفنا عن موقف أرسطو • كما بحثنا براهين الفارابي على روحانية النفس ، ورأيه في خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتحليل لرأى ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابي • كما عرضنا رأى الفارابي في التناسخ ورفضه له ، واختلافه في هذه النقطة مع الفيثاغوريين وأفلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابي ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب •

الفصل الرابع :

وقد عالجنا فيه نظرية المعرفة عند المعلم الثاني • والحق أن جوهر الانسان يتجلى في المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد أفسح لها مجالا واسعا في مذهبه • والمعرفة ترتبط بطبيعة الحال بنظريته في النفس ، بل ان قسما منها يبدو تطبيقا لآرائه السيكولوجية •

وتنقسم المعرفة حسب مصادرها الى ثلاثة أقسام : معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة ذوقية ، أو اشراقية • وهذا التقسيم لا يعني أن هناك انفصالا بين أقسام المعرفة هذه ، بل هي متصلة ويكمل بعضها بعضا • وقد تعرضنا لكل قسم منها بالشرح والتحليل ، وركزنا على شرح مفهوم الادراك الحسي والعقلي ، والعلاقة بين المدرك أو بين الذات والموضوع • كما شرحنا تفصيلا نظرية الفارابي في العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابي ، ولتصوفه كأحد مظاهر تلك المعرفة • وأشرنا الى مظان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة • ثم عرضنا رأى الفارابي في النبوة ، لما لها من ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عنده • وتعرضنا للنقد الموجه الى هذه النظرية والردود الممكنة على ذلك النقد • وختمنا الفصل بشرح وتحليل لرأى الفارابي في مدى قدرة العقل على ادراك حقائق الأشياء • وقدمنا عدة فرضيات محتملة للاشكالات الواردة في هذا الخصوص •

الفصـــل الخـامس :

في هـــذا الفصــــل والذي يليـه قمنـا بتحليل آراء الفـارابي في الفلسـفة العملية • فالأخلاق تمثل الجـانب العملي للانسان عنـد فيلسوفنا ، ان لم تكن تمثل هدفا وغاية لمذهبه الفلسفي برمته• وقد حاولنا تفصيل نظرية الفارابي الاخلاقية ، فعرضنا تعريفه لعلم الأخلاق ، ورأيه في السعادة والفضيلة واقسامها ، ورأيه في مدى كون الأخلاق فطرية أم مكتسبة ، وكيف تتحول بعد ذلك الى ملكات انســـانية ، وكذلك رأيه في الوسط الأخلاقي ، والنماذج التطبيقية للافعال المتوسطة • كما أوضـحنا رأي الفارابي في الخير والشر ، والنظرية التفاؤلية في هذا الخصــوص، ورأيه في العلم والعمل ، واشرنا الى أن الفارابي لا يستغني بالعلم عن العمـل ، بل هما طرفان لمعادلة واحـدة • فتمام العلم عنده بالعمـل ، والفيلسوف الكامل ، في رأيه ، هو من حصل الأمور النظرية وكانت له قـوة على استعمالها • وأشرنا هنا الى اثر الاســـلام في تشكيل رؤية الفارابي بالنسبة لهذا الموضوع • وقد ختمنا هـذا الفصـل بذكر رأي ابي نصر في الأخلاق التي يجب أن يتبعها من أراد تحصيل الفلسفة •

(الفصل السادس) : وقد شرحنا فيه آراء الفارابي السياسية ، والسياسة تمثل القسم الثاني من اقسام الفلسفة العملية عند ابي نصر • وهي ترتبط عنده بالاخلاق ، ولذا فهو يضعهما أحيانا ضمن علم واحد هو (العلم المدني) او (الفلسفة المدنية) • والحقيقة ان الآراء السياسية ، بل الانســانية ، للفـارابي تتجلى كأوضح ما يكون في رؤيته (للمدينـة الفاضلة) كما عرضها في كتبه السياسية المختلفة • وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانســـاني وطبيعته ، واقســـــام المجتمعات ، والتفسير العضـــوي للمجتمع ، ورأيه في رئيس الدولة او المدينة ، وشروطه وصفاته ، ورأيه في المجتمع الفاضل والأمة الفاضلة ، ومضادات المدينة الفاضلة من المجتمعات والمدن غير الفاضلة • وعقدنا مقارنات عديدة بين آراء الفارابي في مدينته وآراء افلاطون في جمهوريته ، وتوصلنا الى أن هناك نقاط اختلاف قوية بين الفيلسوفين رغم وجـــود بعض نقاط الاتفاق • فمدينة الفارابي ، على سبيل المثال ، انسانية مستمدة من التصور الاســلامي للخلافة الراشـدة ، وللدولة التي تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية افلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابي (بمجتمع المعمورة) الذي يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعـرف ذلك افلاطون • وهنـاك جملة من النقاط الاخرى التي تميز بها الفيلسوف المسلم سنلاحظها اثناء البحث • بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطوباوية) في سياسات

الفارابى ، واثبتنا أن محاولة الفارابى السياسية تستند الى أسس واقعية ملموظة .

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث . وكان هدفنا الأساسى هو استخلاص القيم الايجابية للانسان عند الفارابى ، وايضاح رأيه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة فى هذا المجال . وخلاصة ما توصلنا اليه أن هناك ثلاثة أبعاد تحدد تصور الفارابى للانسان هى : بعد الهى وكونى ، وبعد ابستمولوجى ، وبعد اخلاقى اجتماعى وسياسى . وعند الفارابى ان هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا . كما أشرنا فى هذه الخاتمة أيضا الى جملة من النقاط التى تميز مذهب الفارابى الفلسفى عن غيره من فلاسفة اليونان ، والتى استمدها دون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الاسلامية .

لقد كان من أهم الدوافع التى شدتنى الى هذا البحث ، بالاضافة الى ما تقدم ، هو اثبات القيمة الكبرى التى أولاها الفلاسفة المسلمون للانسان ، كحقيقة ذاتية وكاطار عملى متعلق بسلوك الانسان ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين وغير ذلك . لأن الغرب ومفكريه قد دابوا على اعتبار عصر النهضة (Renaissance) بأنه العصر الذى أصبح فيه الانسان محورا لاهتمام الفلاسفة والمفكرين والشعراء وغيرهم ، وأن العصور والحضارات السابقة ، ومنها حضارتنا الاسلامية ، كانت تبخس حق الانسان وتجعله مستسلما للغيب والقدر ! .. فهذه صورة سامية وراقية للانسان تدحض ما يزعمون . صورة فيها ايمان كبير بدور الانسان الفاعل فى هذا العالم ، وبقدرته الواسعة على تطويع المشكلات واكتشاف الحلول ، والاستدلال على مواطن الخير والجمال .

وما أحرانا أن نستلهم القيم الايجابية فى هذه الصورة التى رسمها الفارابى ، من أجل اصلاح الانسان فى أمتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة . وأحسب أن فى ذلك احياء حقيقيا لتراثنا . لأن هذا الاحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، اذا لم يأخذ طريقه الى الواقع العملى ، من أجل اعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل . وأرجو أن أكون قد وفقت فى عرضى لهذا الموضوع . والله أسأل أن يهدينى الى سواء السبيل فهو حسبى عليه توكلت واليه انيب .

تمهيـــد

حيـاة الفارابي

كثيراً ما تكون حيـاة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب الخفيـة في مذهبـه الفلسفي ، أو لمعرفة تطـوره الفكرى والروحى ، والأسباب المؤدية الى ذلك التطور . ولعل هذا السبب هو الذى يدعونا الى أن نمهد لبحثنا بعرض حياة الفارابى ، فلعلها تضىء بعض الجوانب الغامضة فى شخصيته او فلسفته .

والحق أن فى حياة الفارابى صفحات ليست قليلة هى اما مجهـولة او محل جدل . يتعلق أغلبها بنسبه ، ومسقط رأسه ، وأسفاره ، وطفولته وشبابه ، وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد او قطع ، ولم يشر اليه الفارابى نفسه حتى نقطع به .

فهو لم يفعل كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا الذى دون سيرته الذاتية ، وألقى الأضـواء بنفسه على تاريخ حيـاته وتحصيله العلمى ومؤلفاته منذ نشأته الأولى وطفولته المبكرة ، وحتى المراحـل المتأخرة من حياته . كما لم يتوفر من تلامذة الفارابى من يقوم بتلك المهمة ، فيدون سيرة أستاذه ، مثلما فعل (أبو عبيد الجوزجانى) الذى أكمل الجوانب الناقصة من سيرة أستاذه ابن سينا (١) .

ولكننا سنحاول ، قدر الطـاقة ، استقصاء هـذا الأمر ، وعرض

---

(١) انظر تفصيل ما أورده ابن سينا وما أكمله (الجوزجانى) فى كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) لابن أبى أصيبعة ، جـ ٢ ، ص ٢ ـ ٩ ، ط ١ ، مط الوهبية مصر ، ١٢٩٦ هـ ـ ١٨٨٢ م .

حياة الفارابي ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص في كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابي ، ومتوخين الايجاز ما امكن ·

١ ـ نسبـــه :

هناك شبه اجماع بين المؤرخين على انه ابو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن اوزلغ ، ولكنهم يجمعون على ان اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر) (٢) ·

وقد أجمع المؤرخون على انه تركي الأصل ، باستثناء (ابن ابي اصيبعه) الذى ذكر انه فارسي المنتسب (٣) · ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلادين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) · غير ان الشواهد تؤكد ان الفارابي كان تركيا ، بدليل ان (طرخان واوزلغ) هما من اسماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الأصلي وهو مدينة (فاراب) التركية كما سنرى ·

٢ ـ موطنـــه :

ينتسب ابو نصر الى مدينة (فاراب) وفيها ولد · وفاراب كما يذكر (ياقوت الحموى) « ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك ، وهي ابعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض اقل من يوم ، الا ان بها منعة وبأسا ، وهي ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع في غربي الوادى يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حماد الجوهرى مصنف (الصحاح في اللغة) وخاله ابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الأدب) ، وغيرهما ، واليها ينسب ابو نصر محمد بن محمد

---

(٢) في تحقيق نسب الفارابي انظر مثلا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ، تحقيق : د· احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وصاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ، والمسعودى : التنبيه والاشراف ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ، القاهرة ١٩٣٨ ·

(٣) ابن أبي أصيبعه : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ ·

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٥٥ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ ·

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٧ ·

الفارابي ، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة » (٦) ٠ وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمى بآسيا الوسطى ٠

الا أن (ابن النديم) يذكر ان أبا نصر « أصله من الفارياب من أرض خراسان » (٧) ٠

وتردد (البيهقى) ، فمرة يقول : انه من (فاراب) تركستان (٨) ، وأخرى يقول : انه من (فارياب) تركستان (٩) ٠

ولكن مما يضعف رأى (ابن النديم) أو غيره ، أن النسبة الى (فارياب) هي (فاريابى) ، وليس (فارابى) ! ٠٠ كما أن (ياقوت الحموى) قد ذكر أسماء جماعة من العلماءنسبوا الى (فارياب) منهم محمد بن يوسف الفارابى صاحب سفيان الثورى ، وليس فيهم أبو نصر الفارابى (١٠) ٠

٣ ـ مولـده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن ان نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته ، والسن التى كان عليها اثناء وفاته ٠ فقد ذكر المؤرخون أنه توفى بدمشق فى شهر رجب سنة (٣٣٩ هـ) وقد ناهز الثمانين عاما (١١) ٠ وبذا تكون ولادته حوالى سنة (٢٥٩ هـ) ٠

٤ ـ نشـأته :

النشأة الأولى هامة جدا فى حياة أى فيلسوف او مفكر ٠ لأن فيها ترتسم الخطوط الأولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى فى مراحل متأخرة من حياته ٠

والحقيقة ان هذه النشأة واحدة من الصفحات المجهولة فى حياة

---

(٦) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٤ ، طبعة لايبزيغ ، ١٨٦٨ ٠

(٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦٤ ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

(٨) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تحقيق : محمد كرد على ، مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦ ٠

(٩) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ٠

(١٠) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٤٠ ٠ وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ ٠

(١١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ص ١٥٦ ٠

فيلسوفنا . فنحن لا نعرف فيها شيئا عن طفولته ، وتعليمه الأولى في (فاراب) ، ومن هم أساتذته وشيوخه ، وماذا كانت اهتماماته وميوله ؟.

لقد ركز المؤرخون على عرض حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه الى بغداد ، وهذه مرحلة متأخرة نسبيا في حياة الفارابي . اذ يقدر الشيخ مصطفى عبد الرازق دخوله الى بغداد في حدود سنة (٣١٠ هـ) ، فيكون عمره اذ ذاك حوالي خمسين عاما (١٢) . ويؤكد هذا الفرض ما ذكره (ابن ابي اصيبعه) من أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق (١٣) .

وأبو بكر بن السراج توفي سنة (٣١٦ هـ) . فلا بد أن يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابي قبل وفاته بست سنين على الاقل . خصوصا اذا ما روعي أن ابن السراج قد تأثر في مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده (١٤) .

اذن فحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا . اللهم الا ما ذكر من أن اباه كان قائد جيش (١٥) ، فنستنتج انه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك سلوك أولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبذخ والاقبال على الملذات . « ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بانه سليل ابطال » (١٦) .

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته . « فقد كان في أول أمره قاضيا . فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، واقبل بكليته على تعلمها . ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البته » (١٧) .

أما متى اشتغل الفارابي بالقضاء ، ومتى تركه ، فلم يذكر ذلك أصحاب التراجم .

ولكن لا شك ان اشتغال فيلسوفنا بالقضاء مدة من الزمن ، امر له دلالات هامة جدا وهي :

---

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٨ .
(١٣) ابن أبي أصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ .
(١٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .
(١٥) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ .
(١٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ .
(١٧) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

١ ـ ان رجلا يتسنم هذا المنصب لابد أن يكون مؤهلا له تأهيلا علميا كافيا ، وهو ما يعني أن الفارابي قد أتقن العلوم الاسلامية من لغة وتفسير وحديث وفقه وغيرها ، أو ألم بها بشكل جيد على الأقل ٠

٢ ـ ان التكوين الأساسي لفيلسوفنا يعتمد بالدرجة الأولى على الثقافة الاسلامية ، ونحسب أن هذا التكوين بقي ملازما لشخصه ، لأنه أصبح جزءا من نسيجه الروحي والعقلي ٠

٣ ـ ان الاطلاع على الثقافة اليونانية واتقانه لها جاء لاحقا للمرحلة السابقة ، ولكنه لم يستطع أن يسلب الفارابي شخصيته أو هويته الاسلامية ٠ فلذا نراه يحاول القيام بعملية تطوير في نطاق الفكر اليوناني ، الأرسطي على وجه الخصوص ، كي يتلاءم مع الخطوط العامة التي تطبع شخصيته المسلمة ٠ حتى وإن جاءت تلك المحاولة على حساب الحقيقة العلمية في بعض الأحيان ، مثل محاولته الجمع بين الأفلاطونية والأرسطية كما سنرى ٠

هذا ما يخص اشتغاله بالقضاء في بلده ٠ وهو من النزر اليسير الذي نعرفه عن ظروف نشأته الأولى في فاراب ٠ ولكن كيف تحول بعد ذلك من القضاء وعلوم الشريعة الى الفلسفة وعلوم الحكمة ؟ ٠

ان قول (ابن أبي أصيبعه) السابق عن الفارابي ، بأنه « لما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على تعلمها ٠ ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البته » ٠ هذا القول يوحي بأن تحول الفارابي نحو الفلسفة جاء نتيجة انقلاب روحي داخلي وتأمل عقلي ، رافقه نوع من الزهد والتصرف ٠ وهو رأي دقيق وجدير بالأهمية ، ونحن نميل اليه في تفسير تحوله من القضاء الى الاشتغال بالحكمة ٠

ولكننا نجد رأيا آخر لابن أبي أصيبعه في نفس الكتاب يحاول أن يفسر فيه اشتغال الفارابي بالفلسفة ، بأن « رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة » (١٨) ٠

وهذه رواية لا نعتقد انها تصمد للنقاش ٠ أولا ، لأنها تخضع موضوعا خطيرا كهذا للمصادفة والاتفاق ، بينما اعتناق فكرة معينة ، وسلوك طريق الحكمة ، يقتضي اختيارا واعيا ، ولا يتم الا بعد تأمل عميق ٠ وثانيا ، لأن المترجم لم يحدد لنا تاريخ هذه الواقعة ، وهل تمت في فاراب أم أثناء سفره منها الى بلاد فارس ثم العراق ؟ طبعا تأهيله

---

(١٨) ابن أبي اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ٠

عن اسم هذا الرجل (المجهول) الذى أودع عنده كتب أرسطو طاليس ، ويفترض أن رجلا كهذا لا يمكن أن يكون عاديا أو مجهولا ·

كما أن قوله : « وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها ، وصـار فيلسوفا بالحقيقة » ، يعنى أن الواقعة تمت أثناء المرحلة البغدادية ، لأنهـا المرحلة التى اكتملت فيها مواهبه الفلسفية ، وظهر نبوغه وعبقريته ، وصار (فيلسوفا بالحقيقة) ·

ولكن ابن ابى اصيبعة يريد أن يفسر بهذه القصة تحول الفارابى من القضاء الى الحكمة ، وهى بالتاكيد مرحلة سابقة على مجيئه الى بغداد · وبذا فلا تصلح هذه الرواية لاعطاء تفسير مقنع لاتجاه الفارابى نحو الفلسفة · ولكن لا يبعد أن تكون سببا من الأسباب لا غير ·

وعلى هذا فنحن نرجح الرأى الأول ، ونؤمن أن اتجاه الفارابى الى الفلسفة جاء نتيجة تأمل مجرد ، وبحث وتمحيص ، وليس محض مصادفة ، حينما وضع رجـل (مجهـول) فى وقت (مجهـول) عند الفارابى ، بعضا من كتب المعلم الأول !

٥ ـ اسفاره وثقافته :

عرف الفارابى باسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) فى اسيا الوسطى · ولا شك أن هـذه الأسفار قد افادت الفارابى كثيرا ، وساعدت على بلورة شـخصيته الفكرية · وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة احـوال الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له أكبر الأثر فى اهتمامه غير العادى بالسياسة والأخلاق والمجتمع · وكذلك ، وقبل كل شىء ، الالتقاء باساتذة وعلماء فى شتى فنون المعرفة ، لا سيما وأن جل أسفار الفارابى كانت طلبا للعلم أو تيسيرا له على الطالبين بالتدريس والكتابة ·

والحقيقة أن جانبا مهما من رحـلات الفارابى بقى مجهولا ولم يوضحه المؤرخون · فهؤلاء لا يفصلون فى رحلاته الا ابتداء من وصوله الى بغداد ، وهى عاصمة الخلافة الاسلامية يومئذ · فأسفاره بعد هذه المرحلة يذكرونها بشىء من الوضوح ، أما قبل ذلك ، فلا نكاد نعرف عنه شـيئا ·

ولكن من المؤكد أن الفارابى قام بعدة رحـلات قبل وصـوله الى بغداد · وابن خلكان يذكر أن الفارابى « خرج من بلده · وانتقلت به

الأسفار الى أن وصل الى بغداد » (١٩) • فهذه اشارة الى رحلات قام بها الفارابي قبل أن يستقر به المقام في عاصمة الخلافة •

والظاهر أن الفارابي تنقل أولا في آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم • ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئـــذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء في مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة • فاستفاد فيلسوفنا منها ودرس وتعلم فيها ، لأنه كان في طور النشأة والتحصيل لا طور الابداع والتأليف •

فليس من المعقول ان الفارابي قد جاء الى بغداد في العقد الخامس من عمره ، وهو خالي الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها . وابتدأ تحصيلها في بغداد ! ولا بد أن تكون هناك مرحلة ســابقة على وصوله الى بغداد اخذ فيها قسطا غير قليل من اسباب المعرفة ، وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك •

ومما يلاحظه (دي بور) أن « الفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر ان اعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات اكثر مما عني بها اهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجها الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) • ومرو كما هو معروف تقع في بلاد فارس •

ولعل من نتائج رحـلاته تلك اتقانه للعديد من اللغات كالفارسـية وغيرهـا • وأعتقد أنه كان يعرف العربية قبل وصــوله الى بغـــداد • اما حكاية دراسته للعربية في بغداد على اللغوى المعروف ابن السراج ، فهي أكبر من أن تكون تعلما كما سنرى •

بعد ذلك انتقل الفارابي الى بغداد ، وهي يومئذ مركز الاشعاع الحضارى للمسلمين ، ومدينة النور التي يشـد اليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حدب وصـوب كي ينهلوا من معينها ، ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامرة ، ومدارسها الكثيرة •

وقد وصل الفارابي بغداد حوالي سـنة (٣١٠ هـ) كمـا قلنا ، والتقى فيهـــا بأبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقي والمترجم المعروف ، وكان اذ ذاك شيخا كبيرا « يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صـيت عظيم ، وشهرة وافيــة ، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من

---

(١٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ •

(٢٠) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٣٠ ، ترجمة : د• محمد عبد الهادي ابو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة •

المشتغلين بالمنطق . وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه ، فكتب عنه في شرحه سبعين سفرا . ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه . وكان حسن العبارة في تآليفه ، لطيف الاشارة ، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أبا نصر أخذ طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبي بشر » (٢١) ! .

ولكن ابن أبي أصيبعه يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر : « ان أبا بشر أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما » (٢٢) .

والحق ان أسلوب الفارابي في الكتابة فيه وضوح واشراق ، وهو من نوع السهل الممتنع . فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة والصيغ المعقدة . واذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضا في بعض الأحيان ، فما هو الا من تعقد الموضوعات نفسها ، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شيء من الصعوبة .

ويؤيد ذلك (دي بور) ، وان بشيء من التحفظ ، فيقول : ان الفارابي « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالمترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلا دون الدقة في تعبيره الفلسفي » (٢٣) .

ولا يعطي (دي بور) أمثلة معينة تثبت ولوع الفارابي بالمترادف في الألفاظ والجمل في بعض الأحيان ، ولذا فان تحفظه محل شك ولا مبرر له . لأن فيلسوفا كالفارابي ألف كتاب (احصاء العلوم) وكتاب (الحروف) و (الألفاظ المستعملة في المنطق) وغيرها مما يهتم بتحقيق المصطلح الفلسفي وضبطه ، حتى انه أخذ على نفسه (تعريب) منطق أرسطو ، ووضعه في ألفاظ تلائم العالم العربي (٢٤) ... فيلسوف كهذا لا يمكن أن تنقصه الدقة في تعبيره الفلسفي !

أقام الفارابي مدة أو برهة — كما يذكر ابن خلكان — على تلك الحال ، ثم ارتحل الى مدينة (حران) . وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية الى العرب والمسلمين ، وهناك التقى الطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، « فأخذ عنه طرفا

---

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٤ .
(٢٢) ابن أبي أصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ .
(٢٣) دي بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .
(٢٤) انظر سعيد زايد : الفارابي ، ص ٣٦ ، ط. ٣ ، دار المعارف ، القاهرة .

من المنطق ايضا ، ثم قفل راجعا الى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب ارسطاطاليس ، وتمهر فى استخراج معانيها ، والوقوف على أغراضه فيها . ويقال : انه وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط ابى نصر : انى قرأت هذا الكتاب مائة مرة ! ونقل عنه انه كان يقول : قرأت (السماع الطبيعى) لأرسطاطاليس الحكيم اربعين مرة ، وأرى انى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى عنه ، أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن ، انت أم ارسطاطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته » ! (٢٥)

وهكذا فان الفارابى تنقل بين بغداد وحران ، ولكننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعة دراسته فى حران غير لقائه بابن حيلان . وتبقى فترة اقامته فى بغداد من اخصب فترات حياته . ففيها أكمل ما عنده من علوم الحكمة ، واطلع على التراث اليونانى بشكل جيد ومن مظان مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، أو مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم فى دور العلم المختلفة .

ولكننا نبقى على رأينا بأن الفارابى لم يأت الى بغداد وهو خلو من علوم الحكمة ، بل كانت عنده حصيلة غير قليلة منها ، والا فليس معقولا أن يبتدىء بتعلم المنطق والفلسفة فى بغداد على يد أبى بشر ومن ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق شهرته الآفاق الى الحد الذى يحار فيه الناس هل هو أعلم بأمور الحكمة أم ارسطو ؟ ! ولأرسطو ما له من منزلة كبيرة وشأن عظيم عند المسلمين فى ذلك الوقت !

ونفس الشيء ينطبق على قصته مع ابن السراج . حيث يقول ابن أبى أصيبعه : « وفى التاريخ ، أن الفارابى كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » (٢٦) .

---

(٢٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٤ .

ويشكك بعض الباحثين فى صحة الروايات التى تذكر ارقام قراءات الفارابى لكتب ارسطو ، ويرون انها تفتقر الى التثبت والدراية وسلامة الاستنباط . ويرى (روزنتال) أن الحاشية على كتاب النفس والتى (ادعاها ابن خلكان) لم تكن للفارابى ، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرفض أيضا .

انظر د. جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ص ٧٢ . ط ١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

(٢٦) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ .

فاذا أراد المؤرخون أن يستدلوا بهـذه القصـة على أن الفارابي لم يكن يعرف العربية قبل قدومه الى بغداد ، وانه بدا يتعلمها في بغداد على يد ابن السراج ، فان الدليل لا يسعفهم · « فليس من المعقول أن الامام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره في النحو والأدب يتعلم المنطق من ناشيء يتلقى دروسه الأولى ثم يتاثر عقله باسلوب هـذا الناشيء وتعاليمه ، وليس بالمعقـول أن من يجهل العربية يبتديء بتعلم الفها وبائها عن ابن السراج » (٢٧) ·

ونضيف انه ليس من المعقول أيضا ان من يتصدى للقضاء في بلده يكون جاهلا بالعربية وامرارها ، بل يقتضي منه ذلك ، كما أوضحنا ، أن يكون على معـرفة بالقرآن الكريم والسنة الشريفـة والعلوم المتفرعة عنهما ، وهذه كلها تتطلب أيضا معرفة باللغة العربية وآدابها ·

ولا أدرى لمـاذا نستبعد ذلك ، والمنطقة التي عاش فيها الفارابي كانت زاخرة بالعديد من ائمة اللغة العربية وآدابهـا ، بل ان (فاراب) نفسها قدمت اثنين من كبار اللغويين واصحاب المعاجم ، وهما الجوهري صاحب (الصحاح) وابو اسحق الفارابي صـاحب (ديوان الأدب) · فهـل نستكثر اذن على أبي نصر أن يكون قد تعلم العربيـة في فاراب أو غيرها من المدن قبل قدومه الى بغداد !

والحقيقة ان المؤرخين قد أعطوا اهمية كبيرة جدا لعلاقة الفارابي بأبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، وكأن الحكمة لم تهبط عليه الا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفي ابداعي · اللهم الا بعض الشروح التي اشتهر بها متى بن يونس على كتب ارسطو · فهما من النقلة او المترجمين الذين كان يزخر بهم القرن الثالث والرابع الهجريين · وهؤلاء ليسوا من جملة الفلاسفة ذوى الشأن كما يذكر (دى بور) (٢٨) ·

وحتى لو كانوا ذوى شأن في الفلسفة والمنطق ، فان علاقة الفارابي بهم لا تبعد أن تكون علاقة حوار عقلي فلسفي وليس علاقة تلمذة بأى حال من الأحوال ·

ويبدى الشيخ مصطفى عبد الرازق اعتراضـا وجيها في هـذا الخصوص فيقول : اذا كان الفارابي « قد اخذ عن أبي بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق ، واخذ العربية عن ابن السراج ، فكيف

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ ·
(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٤ ·

تعلم الموسيقى ، وقد كان يحسنها تلميذا وتوقيعا ، حتى ليحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه ؟ » (٢٩) ٠

ونعتقد ان في ذلك كفاية لاثبات أن الفارابي حينما جاء الى بغداد لم يكن خلوا من علوم الحكمة والطبيعة واللغة ، فتكون مرحلة اقامته فى بغداد هي مرحلة النضوج الفلسفي والابداع والتاليف ، ولكن هذا لا ينفى ان الفارابى قد استفاد من الجو الثقافى العام الذى كانت تهيئه عاصمة الخلافة العباسية . بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاة وغيرهم ٠ وهؤلاء ساعدوا الفارابى ، دون شك ، على استكمال ما عنده من علوم الحكمة ، واثاروا أمامه ،فى نفس الوقت ، موضوعات ومشاكل فلسفية جديدة ، تفرضها طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب ، والتى لم تكن لتثار فى بيئة بسيطة كتلك التى كان يحياها فى (فاراب) ٠

اقام الفارابي في بغداد نحوا من عشرين عاما ، كانت من أخصب فترات حياته العقلية ، حيث كتب معظم مؤلفاته ٠ « ولم يزل (ببغداد) مكبا على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى ان برز فيه ، وفاق اهل زمانه ، والف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ، ولم يقم بها ٠ ثم توجه الى مصر ٠٠٠ وعاد الى دمشق واقام بها ، وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان » (٣٠) ٠

ويرجح ان الفارابي غادر بغداد الى دمشق في اخر سنة (٣٣٠ هـ) ، وهو ما نستنتجه مما ذكره (ابن أبى أصيبعه) عن كتاب (المدينة الفاضلة) ٠ حيث يذكر : ان الفارابي « ابتدأ بتاليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام في آخر سنة (٣٣٠ هـ) ٠ وتممه فى سنة (٣٣١ هـ) . وحرره ثم نظر في النسخة ، بعد التحرير ، فاثبت فيها الأبواب ٠ ثم ساله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ٠ فعمل الفصول بمصر فى سنة (٣٣٧ هـ) وهى ستة فصول » (٣١) ٠

ولكن ابن ابى اصيبعه يذكر في مكان اخر من كتابه : « أن ابا نصر قد سافر الى مصر سنة (٣٣٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفى بها سنة (٣٣٩ هـ) » (٣٢) ٠

والحقيقة ان رحلة الفارابي الى مصر هى احدى الحلقات المفقودة فى حياته ٠ فلا نعرف بمن التقى فى مصر من العلماء ، وما هى طبيعة

---

(٢٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٩ ٠
(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٥ ٠
(٣١) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ــ ١٣٩ ٠
(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٣٤ ٠

نشاطاته الفلسفية هناك ؟ ومن المؤكد أن يكون له نشاط علمي معين ، بدليل هؤلاء الناس الذين طلبوا منه أن يجعل فصولا لكتاب (المدينة الفاضلة) • فهم لا يمكن أن يكونوا من عامة الناس ، بل من أهل الفضل والعلم فيهم •

وقد التقى الفارابي بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت ٣٥٦ هـ) وكان فارسا مقداما اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور الشمالية للمسلمين ، كما كان محبا للعلم والعلماء • حيث لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء • وكان ممن قربه اليه الفيلسوف الفارابي ، والشاعر المتنبي ، وابن خالويه النحوي وغيرهم ! (٣٣) •

وقد ملك سيف الدولة حلب في سنة (٣٣٣ هـ) • واتصل به الفارابي في تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء • فاجتمع به الأمير ، وأكرمه اكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده ، وكان له مؤثرا » (٣٤) •

ويجمع المؤرخون على اعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له • حيث يذكر القفطي أيضا : ان أبا نصر قدم على سيف الدولة في حلب ، وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف ، وقدمه سيف الدولة ، وأكرمه ، وعرف موضعه من العلم ، ومنزلته (٣٣٩ هـ) » (٣٥) •

ولا حاجة بنا الى ذكر القصة التي أوردها صاحب الوفيات عن اللقاء الأول للفارابي بسيف الدولة (٣٦) ، لأن أسلوب الصنعة والتمثيل واضح فيها ، والفارابي أبعد ما يكون عن ذلك • لزهده ، وانطلاقه على سجيته ، وعدم ميله الى التكلف • حتى وان استندت تلك القصة الى بعض الأسس الصحيحة في شخصية الفارابي مثل اتقانه للموسيقى ، واختراعه لآلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات • انها « تشبه أن تكون غلوا مجاوزا لا اختراعا صرفا » (٣٧) •

وحياة العظماء غالبا ما تحاك حولها بعض الأساطير • ونحسب

---

(٣٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ ١١ ، ص ٢٦٤ ، مط السعادة ، مصر •

(٣٤) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ •

(٣٥) القفطي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مط السعادة ، مصر ، ١٣٢٦ هـ •

(٣٦) انظر تفاصيل القصة في (وفيات الأعيان) ، جـ ٥ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ •

(٣٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٦ •

أن ما أورده (البيهقي) أيضا عن قصة لقاء الفارابي بالوزير الصاحب ابن عباد (٣٨) ، وهي قريبة الشبه بقصة لقاء الفارابي بسيف الدولة هي من هذا النوع . لأن الفارابي قد توفي والصاحب له من العمر ثلاثة عشر عاما . فكيف يلتقيه الفارابي والمفروض أنه في منصب الوزارة ؟ .. الحق أن هذه القصة ليست غلوا مجاوزا بل اختراعا صرفا !

٦ ـ اتقانه للغات :

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات . قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ، كما ألمحنا ، عاملا مساعدا على تنميتها . وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) الى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي سبعين لغة (٣٩) ! وهو أمر مبالغ فيه جدا . الا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالاضافة الى العربية (٤٠) .

أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون : فمنهم من يرى أنه كان « يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها » (٤١) . بينما يرى د. ابراهيم مدكور : أن في ترجمة الفارابي لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) ما يوضح أنه لم يكن على معرفة باللغة اليونانية (٤٢) .

ونحن نتفق مع الرأي الأول ، بدليل مقارنات الفارابي الكثيرة بين اللغة العربية والنحو العربي ونظيرهما في اللغة اليونانية في العديد من مؤلفاته (٤٣) . ولا نعتقد أن هذه المقارنات تتم على غير أساس . أما ترجمته لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) بأنها تعني (الحكمة المموهة) (٤٤) ، فيمكن تبرير اشتقاقه هذا بأنه خطأ ذاع

---

(٣٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣١ ـ ٣٣ ، وتتمة صوان الحكمة ، ص ١٧ ـ ١٩ .

(٣٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٥ .

(٤٠) دي بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

(٤١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٤٢) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 461, Wisbaden,, 1963.

(٤٣) انظر مثلا للفارابي : كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) ، ص ٤٢ ، تحقيق وتقديم : د. محسن مهدي . مط الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ . وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٤٤) انظر للفارابي : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د. عثمان أمين ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

واشتهر بعد أن اكتسبت كلمة (السفسطة) معنى رديئا (٤٥) · وعلى كل حال ، فاذا كان الفارابي لا يتقن اليونانية ، فما من شك انه كان يلم بطرف منها على الأقل ·

٧ ـ المعلم الثاني :

لقب ابو نصر (بالمعلم الثاني) (٤٦) على اعتبار أن ارسطو هو (المعلم الأول) · ويرجح (كارادفو) أن هذا اللقب اطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات ارسطو المنطقية (٤٧) ، وهو عندنا الأقرب للصـــواب ·

غير أن (حاجي خليفة) قد انفرد برواية نقلها عن (حاشية المطالع) لمولانا لطفي ، ومفادها أن هذا اللقب قد جاء من عنوان كتاب للفارابي اسمه (التعليم الثاني) · وان هـــذا الكتاب الذي يضم جميع ابـواب الحكمة قد بقي مسودا ومحفوظا في مكتبة بأصفهان الى أيام ابن ســينا الذي اطلع عليـه ولخص منه كتابه المعروف (الشـفاء) · ثم احترقت المكتبة واتهـــم ابن سينا بحـــرقها حتى لا يطلع الناس على مصـــادر مؤلفاته !! (٤٨) ·

وقد شكك (حاجي خليفة) بالجزء الأخير من الرواية وهو احراق المكتبة ، ولكنه لم يشك بوجود كتاب (التعليم الثاني) للفارابي ، وبأن ابن سينا لخص منه كتاب (الشفاء) · ولكننا نتلقى هذه الرواية كلهـا بالتردد والحذر ، ان لم يكن الرفض اصلا ، للاسباب الآتية :

١ ـ ان جميع الذين ترجموا للفارابي لم يشيروا ابدا الى اسم هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفاته ، رغم انهم احصوها ، على كثرتها ، بتدقيق لا بأس به · يستوي في ذلك من عاصر الفـارابي كابن النـديم وصـاعد الاندلسي وقد توفيا في القرن الرابع ، او من جاء بعدهما من المترجمين كالقفطي وابن أبي أصيبعه وابن خلكان ·

٢ ـ ان الشيخ الرئيس قد اقر باستاذية الفارابي له في اكثر من موضع من مؤلفاته كما سنرى ، فكيف يحاول بعد ذلك احراق المكتبـة حتى يخفي مصادره ، ومن ضمنها هذا الكتاب ؟ واذا اخفاها هنا ، فهل

---

(٤٥) انظر تصدير د· محمد سليم سالم لكتاب (جوامع الشعر) للفارابي ، ص ١٦٨ ، القاهرة ، ١٩٧١ ·

(٤٦) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تتمة صوان الحكمة ، ص ١٦ ·

(٤٧) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤ ـ ٥ ·

(٤٨) حاجي خليفة : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ، ص ٦٧٩ ـ ٦٨٠ ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م ·

عدم وجودها في أماكن أخرى من العالم الاســلامي ؟ والا فاين مكتبات العراق والشام ومصر والأندلس ؟ وهل يليق عمل كهذا بشخصية كابن سينا طبقت شهرتها الآفاق ، وتعدى تاثيرها حدود العالم الاسلامي الى العــالم كله ؟!

٨ ـ زهـــده :

عاش الفارابي حياته معرضا عن الدنيا ونعيمها الزائل ، وآخــذا نفسه بالشدة وشظف العيش ، رغم ما كان يمكن ان توفــره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ القدامه في الحكمة من امكانات كبيــرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ! وحتى علاقته بسيف الدولة ، وهو الأمير الذي اشتهر بجوده وكرمه ، لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل اكتفى منــه باقل القليل الذي يكفيه قوت يومه .

وزهد الفارابي امر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان انه « كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجزى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال اربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته » (٤٩) .

وينقل ابن ابي أصيبعه عن سيف الدين الآمدي (٥٥١ ــ ٦٣١ هـ) : « أن الفارابي كان في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع الى اراء المتقدمين وشرح معانيها . كان ضعيف الحال ، حتى انه كان في الليــل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بالقنديل الذي للحــارس ، وبقي كذلك مــدة ، ثم انه عظم شانه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه وصار أوحد زمانه وعلامة وقته » (٥٠) .

ونحن نتفق مــع الجــزء الأول من هـــذه الرواية ، وهي المتعلقة باضطرار الفارابي للاشتغال بمهنة الحراسة حتى يكسب عيشه من كده وعرقه ، ولا يكون بحاجة لأحـــد . ولكننا لا نتفق مع الجـــزء الأخير للرواية ، وهو الذي يتحدث عن أن الفارابي عظم شانه بعد ذلك ، واشتهر وعرفت مؤلفاته وكثر تلاميذه . لأن هذه الرواية تتحدث عن الفارابي وهو في دمشق بعد قدومه لها من بغداد . ونحسب أن أبا نصر قد بلغ منزلة كبيرة من العلم ، واشتهرت مؤلفاته ، وعرف فضله وهو في بغداد . وحينما جاء الى الشام كان قد اجتاز تلك المرحلة من الشهرة ، وعندما

---

(٤٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ . وانظر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٥٠) ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

زاول تلك المهنة المتواضعة زاولها وهو الفيلسوف المعروف الذى رسخت اقدامه فى عالم الحكمة ·

وهذا يعطى لاشتغاله فى ذلك البستان الدمشقى معنى ودلالة أعمق مما لو صورناه بالشكل الذى ورد فى تلك الرواية · اذ نتخيل ذلك الفيلسوف العظيم ، وهو فى شيخوخته ، تضطره الظروف الصعبة ، أو بدافع من ابائه وعزة نفسه ، أن يشتغل (ناطورا) فى بستان ! ثم انه لا يملك قنديلا يستضىء به ، ولا يقوى على شرائه ، رغم حاجته الماسة له ، لاشتغاله بالتأليف والقراءة · فيلجأ الى العسس يقرأ على قناديلهم ! نتخيل كل ذلك ، فنزداد اعجابا بهذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الاباء والشمم ، كما نكبر فيه حبه للعمل · فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأربابها ، كما فعل فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن · وتلك قيمة كبرى نستخلصها من واقع حياة الفارابى ، والتى أعتقد أنها ، بالاضافة للدوافع الذاتية ، اثر من آثار الاسلام الذى يجمع بين النظر والعمل على صعيد الممارسة والتطبيق ·

عاش الفارابى حياة التأمل الخالص · ويبدو انه كان يجد فى الطبيعة وجمالها مجالا خصبا للكثير من تأملاته ·· ولذا كان طيلة مقامه فى دمشق « منفردا بنفسه ، لا يجالس الناس ، ولا يكون غالبا الا عند مجتمع ماء ، أو مشتبك رياض · يؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » (٥١) ·

٩ ـ شعره :

روى للفارابى شعر يحمل طابع فلسفته بعض الشىء مثل قوله (٥٢) :

يا علة الأشياء جمعا والذى	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	فى وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوتك مستجيرا مذنبا	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

فمفاهيم مثل علة الأشياء أو علة العلل ، والفيض ، والعناصر وغيرها موجودة وثابتة فى فلسفة المعلم الثانى · ولكن رويت للفارابى اشعار أخرى يشك فى صحة معظمها ، « لما فى اسلوبها من تكلف ينبو

---

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ ·
(٥٢) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٧ ·

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما في معانيها من تبرم بالحياة والناس ، واستهتار بالشراب » (٥٣) ٠

١٠ ـ تلامذتـــه :

في كـلام المؤرخين ما يشـــير الى أن للفـارابي تلامذة كثيرين ، سواء في بغداد أو الشام أو مصر ٠ ولكنهم لا يذكرون من أسمائهم غير أبي زكريا يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ) الحكيم المنطقي ٠ وهو أفضـــل تلامذته ، وله تصانيف كثيرة ، وكان يشرح كتب ارسطو ، ويلخص تصانيف أبي نصر ٠ وكذلك ابراهيم بن عدي الحكيم ، الذي كان من أخص خواص الفارابي ، وملازما له ، ومدون تصانيفه ، وله أيضا تصانيف كثيـرة في النفس وسائر العلوم (٥٤) ٠

ولزكريا تلميذ أشهر منه ذكـــرا هو أبو ســـليمان السجستاني (ت ٣٨٠ هـ) الذي نبغ في أواسط القرن الرابع الهجري ، وكانت له حلقة فلسفية هامة ، ومن أبـــرز تلاميـــذه الأديب المفكر أبو حيـان التوحيدي (٣١٠ ــ ٤١٤ هـ) (٥٥) فالسجستاني اذن هو تلميذ الفارابي ٠

واذا تركنا التلمذة المباشرة ، يمكن أن نعد ابن سينا أحـد أبـرز تلامذة الفارابي ٠ حيث يذكر ابن خلكان أن « الرئيس ابن سينا بكتبـه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » (٥٦) ٠ بل ان الشيخ الرئيس نفسه يعترف للمعلم الثاني بالأستاذية ، وفي قصته مع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو خير شاهد على ما نقول ٠ حيث يذكر : أنه قرأ كتاب (ما بعـــد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه ، حتى اطلع على كتاب للفارابي في (أغراض ما بعد الطبيعة) (٥٧) ٠

ولعل هذا قد دعا ابن سينا الى أن يشهد للفارابي شهادة صريحة أخـرى فيقـول : « أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجري مع القوم في ميدان ٠ فيكاد أن يكون أفضـــل من ســـلف من السلف » (٥٨) ٠

---

(٥٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٧ ٠

(٥٤) البيهقي : تتمة صوان الحكمة ، ص ٦٠ ، ١٠٢ ٠

(٥٥) دي بور : المصدر السابق ، ص ١٥٥ ٠

(٥٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ٠

(٥٧) انظر ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ٣ ـ ٤ ٠ وانظر يحيى ابن أحمد الكاشي : نكت في أحوال الشيخ الرئيس ، ص ١٤ ، تحقيق : د٠ أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ، ١٩٥٢ ٠

(٥٨) ابن سينا : المباحثات ، ص ١٢٢ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، للدكتور عبد الرحمن بدوي ٠ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ ٠

۱۱ ـ وفاتـــه :

توفى الفارابى بدمشـق فى شـهر رجب من سنة (۳۳۹ هـ) • وصلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير (٥٩) • ولكن قبره الآن غير معروف •

أما ما ذكره (البيهقى) من أن الفارابى قتله جماعة من اللصوص وهو فى طريقه من دمشق الى عسقلان (٦٠) فهو غير صحيح • ولعلها من طراز القصص السابقة التى نسجها حول الفارابى • ويبدو أن المؤرخين الذين جاءوا بعد البيهقى كالقفطى وابن ابى أصيبعه وابن خلكان ، قد عرفوا مقـدار ما فى تلك القصــــة من الاختراع ، فأهملوها جميعا ، وتمســـكوا بالرواية التى تذهب الى أن وفـاته كانت طبيعية • ويلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقى مشابهة لما روى عن مقتل المتنبى (٦١) •

---

(٥٩) عيون الأنباء ، جـ ٢ ص ١٣٤ ، وانظر أيضا ابن خلكان : السابق ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ ، حيث يذكر أن سيف الدولة صلى عليه فى (٤) من خواصه • ويشك د• جعفر آل ياسين فى رواية صلاة سيف الدولة على الفارابى ، لأنه كان قبل وفاة الفارابى بعدة أشهر فى معركة مع الروم فى الثغور الشمالية (المصدر السابق ، ص ٦٤) • ولا نقر هذا الشك لأن هناك فاصلا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابى هو أربعة شهور ، كما يذكر المؤلف •

(٦٠) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ، أيضا له تتمة صوان الحكمة ، ص ١٩ •

(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٣ •

الفصل الأول

المنهـج عنـد الفـارابى

اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج ، وادرك ضرورته قبـــل البدء فى اية محاولة علمية أو فلسفية . ولذا جاء مذهبه فى الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والانسان ، والمجتمع متسقا ومحكم الترابط ، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة ، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات والأوهام . ونعنى بالمنهج هنا جملة الوسائل المحددة التى توصل الى غاية معينة .

ولكى نتبين طبيعة فلسفة الفارابى الانسانية ، وهى محور فلسفته كلها ، لابد ان نلقى الضوء على المنهج الذى سلكه فى معالجة القضايا الفلسفية المتعددة ، حتى يصل الى نتائج علمية سليمة فى معالجة تلك القضـــايا .

وســـنرى أن المناهج عند (المعلم الثانى) تتنوع بتنوع مباحث الفلسفة . ولأنه فيلسوف شامل ، فهو يستعمل اكثر من منهج . حسب ما تقتضيه طبيعة كل علم . ففى الميتافيزيقا يسلك منهجا معينــا ، وفى المعرفة له منهج آخر ، وفى الأخلاق له منهج ، وهكذا .

غير ان تعدد المناهج عنده لا يؤدى الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما فى فلسفة الفارابى من تناســق ، وترابط ، وايمان بوحدة الحقيقة ، كما سنرى .

١ ــ المنهج العلمى :

آمن الفارابى بضرورة ان يكون للبحث العلمى منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصــل الى النتائج الصــحيحة المطلوبة التى هى غاية كل باحث أو عالم . ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة فى عصره ، حتى يتثبت من الأرضـــية التى ينطلق منها أولا ، ولكى يعـرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانيا .

يقول أبو نصر : « وينتفع بما في هذا الكتاب ـ احصاء العلوم ـ لأن الانسان اذا اراد ان يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقــدم وفي ماذا ينظر ، وأي شيء سيفيد بنظره وما غنــاء ذلك وأي فضيلة تنال به ، ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر . وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم ايها افضل وايها انفع وايها اتقن وأوثق وأقوى وايها أوهى وأوهن واضعف » (١) .

وهكذا قــام الفارابي بمحاولته في تصنيف العلوم واحصــائها ، انطلاقا من ادراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمي ، حيث يندرج هذا المبحث في (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن ان ينفذ بفكره في علوم العصر دون أن تــكون لــديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخــر على النحو الذي أنجزه الفارابي » (٢) .

وتصنيف العلوم واحصاؤها ضروري للعالم المتخصص ، وللفيلسوف ايضـــا . هو ضروري للعالم قبل ان يخوض في موضوع علمه ، حيث يتوجب عليه ان يعرف موضــع علمه من بقية العلوم الأخــرى ، ومدى العلاقة التي تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة ، وما هو المنطق او المنهج العام الذي يحكم علمه بالاضافة الى تلك العلوم . وكان الفارابي يرمي الى ان يؤكد على وجــود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقــوم على اساس الحقائق المجردة عن كل هوى أو تعصب . سواء اكانت تلك الحقائق عقلية قوامها البرهان والقياس ، أم حسية قوامها التجربة والاستقراء .

وأما ضرورة التصنيف والاحصاء بالنسبة للفيلسوف ، فتكمن في نظرة الفارابي الكلية والشاملة للفلسفة . لأن الفلسفة عنده ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما شاكلها ، وانما هي علم كلي يرسم لنا صورة كاملة للكون في مجموعه .

يقول الفارابي : « وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : أما الهية ، واما طبيعية ، وأما منطقية ، واما رياضية ، أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى

---

(١) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢) د. محمد علي أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون ، ص ٩٧ ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ .

انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بقدر الطاقة الانسية » (٣) ٠

ومن هنا صارت النظرة الفاحصة التي يلقيها الفيلسوف على مختلف العلوم ، ومعرفة المنهج الذى يحكم كل علم منها ، ضرورية واساسية ٠ وهنا ايضا تكمن اهمية مشروع الفارابى هذا فى تلك المرحلة من تاريخ العلم ، والتى كان لها اعمق الأثر فى ارساء مناهج العلوم ، خاصة بعد أن ترجم كتاب (احصاء العلوم) الى اللغة اللاتينية ، فاثر تاثيرا كبيرا على التطور العلمى فى الغرب (٤) ٠

ويمكن تقسيم مشروع الفارابى فى المنهج العلمى الى قسمين هما : تصنيف العلوم واحصاؤها ٠

(أ) تصنيف العلوم :

تصنيف العلوم معناه « ترتيبها فى مجموعات متميزة بحسب اوجه الاتفاق والاختلاف بينها » (٥) ، أو هو « تقسيمها وترتيبها فى نظام خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض ٠ والتصنيف الحقيقى هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة » (٦) ٠

ولو نظرنا الى مذهب الفارابى فى تصنيف العلوم ، لوجدنا انه كان مبنيا على أسس عقلية محددة ، مبينا صلة العلوم ببعضها ، وموضحا الخصائص الذاتية المشتركة لكل علم ٠

وهذا المذهب يقوم على أساس أن السعادة هى غاية يتشوقها كل انسان ، وهى احدى الخيرات المؤثرة ، ولكنها أعظم من كل الخيرات ، وأكمل كل غاية يسعى اليها الانسان ٠ وهى تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر لأجل غيرها (٧) ٠

ولما كانت هذه مرتبة السعادة ، فلقد اعتبرها الفارابى نهاية الكمال الانسانى ، ويلزم « من آثر تحصيلها لنفسه ان يكون له السبيل اليها والأمور التى بها يمكن الوصول اليها » (٨) ٠

---

(٣) الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ، تحقيق وتقديم : د٠ البير نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

(٤) انظر فى هذا الصدد مقدمة د٠ عثمان أمين لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ ٠

(٥) انظر د٠ نازل اسماعيل : مناهج البحث العلمى ، ص ٤٨ ، القاهرة ، ١٩٨٢

(٦) المعجم الفلسفى ، ص ٤٠ ، اصدار مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

(٧) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ – ٣ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

(٨) المصدر السابق ، ص ٣ ٠

فالسعادة ، من خلال كلام الفارابي ، أمر اكتسابي ، يمكن للانسان أن يحصل عليه اذا توفرت له مجموعة من الشرائط الذاتية والموضوعية . ولا يلوح من كلامه ان السعادة فطرية أو تأتي بالمصادفة أو بالاتفاق . « فالسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت لهذه الحال ، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعا وباختياره » (٩) .

وأفعال الانسان منها ما يلحقه بسببها حمد ومنها ما يلحقه بسببها ذم . وهي ثلاثة (١٠) :

١ ـ الأفعال التي يحتاج فيها الى استعمال أعضاء بدنه الآلية مثل القيام والقعود والنظر والسماع .

٢ ـ عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك .

٣ ـ التمييز بالذهن ، وهذه لا يخلو الانســان عنها في وقت من زمان حياته أو كان له بعض هذه .

ولكي تكون افعالنا جميلة لابد لنا من جودة التمييز ، وهي أن يحصل للانسان اعتقاد بحق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه (١١) . ولما كانت السعادة لا تحصل لنا الا اذا كانت أفعالنا جميلة ، فان السعادة تتوقف اذن على جودة التمييز .

وجودة التمييز « هي التي بهـا نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للانسان أن يعرفها » (١٢) .

ويصنف الفارابي تلك المعارف الى صنفين (١٣) :

١ ـ صنف شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعله انسان . مثل علمنا أن العالم محدث ، وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة .

٢ ـ صنف شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن وأن الخيانة قبيحة .

---

(٩) نفس المصدر ، ص ٤ ـ ٥ .
(١٠) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٤ .
(١١) نفس المصدر ، ص ٤ .
(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩ . وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٧٢ ـ ٧٦ .
(١٣) الفارابي : التنبيه .... ، ص ١٩ .

وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تجوزه ، على أساس العلم والعمل أيضا • فتكون الصنائع اذن صنفين :

١ ــ صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط •

٢ ــ صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله •

والصنف الأخير ينقسم الى قسمين (١٤) :

١ ــ صنف يتصرف به الانسان في المدن مثل الطب والتجارة والفلاحة وسائر الصنائع التي تشبه هذه •

٢ ــ صنف يتصرف به الانسان في السير وأيها أجود ، وبه يميز أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها •

وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود انساني ما • وهو لا يخرج عن ثلاثة وهي : اللذيذ والنافع والجميل • والنافع اما نافع في اللذة او الجميل ، والصناعات التي يتصرف بها في المدن مقصودها النافع ، والذي يميز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها أيضا الجميل ، من قبل ان يحصلها العلم واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هي لا محالة جميلة ، فقد حصل ان مقصود الصنائع كلها اما جميل واما نافع (١٥) •

فالصنائع اذن صنفان :

١ ــ صنف مقصوده تحصيل الجميل •

٢ ــ صنف مقصوده تحصيل النافع •

والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق • وبالفلسفة ننال السعادة ، ذلك لأن السعادات ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، والأشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة (١٦) •

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب • والصناعة التي نستفيد بها هذه القوة هي

---

(١٤) نفس المصدر ، ص ١٩ •
(١٥) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ •
(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ •

المنطق . وهذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحق ما هو ، وعلى الاعتقاد الباطل ما هو ، وعلى الأمور التي بها يصير الانسان الى الحق ، والأمور التي بها يزول الانسان عن الحق ، والأمور التي بها يظن في الحق أنه باطل . واذا كانت هذه الصناعة بالحال التي وصفنا فيلزم ضرورة أن تكون العناية بها تتقدم العناية بالصنائع الأخر (١٧) .

ويقسم الفارابي العلوم الى قسمين (١٨) :

١ ــ علوم نظرية أو فلسفة نظرية ، وهي التي تحصل بهــا معرفة الموجودات التي ليس للانســـان فعلها . وتشــمل علم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة .

٢ ــ علوم عملية أو فلسفة عملية ، وهي التي بهــا تحصــل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها .

والفلسفة العملية تنقسم الى قسمين :

١ ــ علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو « الذي تحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقــدرة على أسبابها : وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١٩) .

٢ ــ علم السياسة أو الفلسفة السياسية ، وهو يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (٢٠) .

غير أن الفارابي اذا كان قد قصر العلوم العملية في كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) على علمي الأخلاق والسياسة ، فانه أضاف اليهما علمي الفقــه والكلام ، متأثرا في ذلك بواقع التطور الفكري للحضــارة الاسلامية ، ومضيفا الى ما ورد عن التراث اليوناني في هذا المجال .

ومن خلال كل ذلك يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابي يتميز بطابع خاص ، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة ، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه واحصائها .

---

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ ــ ٢٢ .
(١٨) الفارابي : التنبيه ..... ، ص ٢٠ .
(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ ــ ٢١ .
(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ .

وبالتالي يتأكد اعتبار الفارابي صاحب مذهب في تصنيف العلوم ، لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التي تتناولها بالبحث ، اختلافا بالـذات أو بالحيثية · فما يبحث عن الألفاظ الدالة عند أمـة ، منطوقة كانت هـذه الألفاظ أو مكتوبة ، هو علم اللسان ، وما يبحث عن المعقولات هو المنطق ، وهكذا » (٢١) ·

(ب) احصـاء العلوم :

بعـد أن انتهى الفارابي من تصنيف العلوم حسب المنهج الذى اختطه ، انتقل الى المرحلة التالية وهى احصاء العلوم المعروفة في عصره · وقد حدد لهذه المرحلة هدفا واضحا وغاية معينة هى ، كما قال : « ان نحصى العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، واجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من اجزائه » (٢٢) ·

وقد جعل الفارابي كتابه فى خمسة فصول : « الأول فى علم اللسان وأجزائه » والثانى فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث فى علوم التعاليم ، وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الأثقال وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه ، والخامس فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) » ·

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة واجزاءها بايجاز حتى يكون عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابي ، وعن مفهوم العلم بشكل عام فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الاسلامية ·

وهذه العلوم كما صنفها الفارابي هى :

١ ــ علم اللسان ، وهو فى الجملة ضربان (٢٤) :

الأول : يبحث فى حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شيء منها ·

الثانى : علم قوانين تلك الألفاظ ·

والحقيقة أن عرض الفارابي لهذا العلم يدل على فهم عميق للغـة

---

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٧٢ ·
(٢٢) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ·
(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ ·
(٢٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٧ ·

العربية وتراكيبها ، وللألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك · كما يدل على تضلعه باللغات عموما ، وهو ما تحدث عنه المؤرخون ، وأسهبوا فيه ·

٢ ـ علم المنطق : وهو « الصناعة التى تعطى القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط » (٢٥) ·

وقد أشار الفارابى الى أن « نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ · فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره فى المعقولات » (٢٦) ·

أما موضوعات المنطق ، وهى التى فيها تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢٧) · وأما أجزاء المنطق فهى ثمانية (٢٨) ·

(أ) المقولات أو « قاطيغورياس » ·

(ب) العبارة أو « بارى أرمينياس » ·

(جـ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » ·

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » ·

(هـ) الحكمة المموهة أو « سوفسطيقا » ·

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » ·

(ح) الشعر أو « بويوطيقا » ·

٣ ـ علم التعاليم : وهو ينقسم الى سبعة أجزاء عظمى هى : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وايجادها ووضعها فيها بالفعل ·

---

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦٧ ·
(٢٦) نفس المصدر ، ص ٦٨ ·
(٢٧) نفس المصدر ، ص ٧٤ ·
(٢٨) نفس المصدر ، ص ٨٦ ـ ٨٩ ·

فمنها علم الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة رياسة البناء وغير ذلك (٢٩) ٠

٤ ـ العلم الطبيعي : وهو ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام (٣٠) ٠

٥ ـ العلم الالهي : وهو ينقسم الى ثلاثة أجزاء (٣١) :

أحدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات ٠

والثاني : يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم ٠

والثالث : يفحص فيه عن الموجودات التي ليست باجسام ولا في اجسام ٠

٦ ـ العلم المدني : ويبحث في اصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن ٠ وهذا العلم جزءان :

(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة ٠

(ب) جزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم (٣٢) ٠

٧ ـ علم الفقه : « وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع » (٣٣) ٠

وهذا العلم على جزءين : جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال (٣٤)٠

---

(٢٩) احصاء العلوم ، ص ٩٣ ـ ١١٠ ٠
(٣٠) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ٠
(٣٢) احصاء العلوم ، ص ١٢٤ ـ ١٢٧ ٠
(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ ٠
(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ ٠

٨ ـ علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » (٣٥) · وهذه الصناعة تنقسم أيضا الى جزءين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٦) ·

ويميز الفارابى تمييزا دقيقا بين علم الفقه وعلم الكلام ، وبين الفقيه والمتكلم · « فالفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها · والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى · فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » (٣٧) ·

واذا كان الفارابى قد أخر الكلام على العلم الالهى الى أن فرغ من تكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعى ، فانه رأى ـ كما كان يرى ارسطو واتباعه ـ أن العلم الالهى هو أهم العلوم وأشرفها ، وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له : لذلك كان البعض يسمونه أحيانا (بالعلم الأعلى) كما يسمون العلم الرياضى (العلم الأوسط) والطبيعى (بالعلم الأدنى) (٣٨) ·

ونضيف الى ذلك أن الفارابى لم يتبع فى (المدينة الفاضلة) نفس المنهج الذى سار عليه فى (احصاء العلوم) فى هذه النقطة بالذات ، حيث نراه قدم البحث فى الالهيات على البحث فى الطبيعيات ، مخالفا بذلك ارسطو واتباعه · وهذا بتأثير عقيدته الاسلامية دون شك ·

هذا ويعد مشروع الفارابى فى (احصاء العلوم) أول محاولة من نوعها فى تاريخ الفكر الاسلامى ، بل الانسانى · « فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج فى الجملة عن أن يكون من هذا الباب · فليس مجانبا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة معارف · ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد الى تدوين جملة المعارف الانسانية فى زمنه موطأة مجملة يسهل تناولها على المتأدبين (٣٩) ·

---

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٣١ ·

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٣١ ·

(٣٧) احصاء العلوم ، ص ١٣٢ ·

(٣٨) انظر تعليقات د· عثمان أمين على كتاب (احصاء العلوم) ، ضمن نفس الكتاب ، ص ١٦٨ ·

(٣٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢ ·

وقد كان للفارابي أثر كبير فيمن تناول هذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من رواد المنهج التجريبي أمثال روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٨٠ م) الذي أفاد من الفارابي كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) ٠

٢ ـ المنطق ونظرية العلم

امتاز الفارابي بنزعته المنطقية الصارمة التي طبعت مذهبه الفلسفي بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابي عند المسلمين بأنه (المعلم الثاني) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهذبهـا ، وأبان قواعدها وأصولها في العالم الاسلامي ، فقام بنفس الدور الذي اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين ٠

وقد ألف أبو نصر في المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة ، والمختصرات ٠ مما دعا الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) الى القول : « ان ما وصل الينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق » (٤١) ٠

ويبدو أن (أوليرى) قد بنى رأيه على هذا الأساس ، فذهب الى أن عمل الفارابي الأساسي يتمثل في بسط المنطق (٤٢) ٠ ولكن في هذا القول بعض الاجحاف ، لأنه يغفل اسهامات الفارابي في ميادين الفلسفة الأخـرى ، بالرغم من أن آراء الفارابي الفلسفية في الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعته المنطقية ٠

وهذه المكانة التي احتلها المعلم الثاني في صناعة المنطق لها ما يبررها ٠ لأنه كما قال (صاعد الأندلسي) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « وأربى عليهم في التحقق بهـا ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة » (٤٣) ٠

كما أن عرض الفارابي للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص ٠ حيث « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ٠

---

(٤٠) انظر د٠ عثمان أمين : مقدمة لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ ٠

(٤١) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦٢ ، تحقيق وتقديم : د٠ عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ٠

(٤٢) أوليرى : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٥٧ ٠ ترجمة : د٠ تمام حسان ، مراجعة : د٠ محمد مصطفى حلمي ، وزارة الثقافة ، القاهرة ٠

(٤٣) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ٠

وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٤٤) .

وقد وجه الفارابي عناية خاصة لمنطق ارسطو ، ووضع فيه الكثير من المؤلفات ما بين شرح أو مدخل او تعليق (٤٥) . ويرى د. ابراهيم مدكور أن الفارابي قد اتبع خطوات المعلم الأول ، بالرغم من اعتباره الخطابة والشعر فرعين من المنطق ، وهو نفس الخطأ الذي ارتكبه بعض المشائين ، وخصوصا أتباع مدرسة الاسكندرية (٤٦) .

ولكن اسهام الفارابي يتمثل في تجاهه بتقديم منطق أرسطو في أسلوب واضح ودقيق الى الناطقين بالعربية . ففي أحد كتبه يشير الى أنه سوف يشرح مبادىء القياس بعد أرسطو في عبارات مألوفة للعرب . وبناء على ذلك نراه يحل أمثلة مأخوذة من واقع الحياة اليومية لمعاصريه ، محل تلك الأمثلة الغامضة التي استشهد بها أرسطو أصلا (٤٧) .

وصناعة المنطق عند الفارابي « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل ، وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات » (٤٨) .

ذلك أن الفارابي يرى المعقولات على نوعين : نوع لا يمكن أن يقع فيه الغلط أصلا ، وهي المبادىء الفطرية في النفس مثل ، أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة عدد فرد ، ونوع يمكن أن يغلط فيه ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل عن قياس واستدلال . ففي هذه دون تلك يضطر الانسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها الى قوانين المنطق (٤٩) .

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو . « فنسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ . فكل

---

(٤٤) القاضي صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ . ولم يغفل الكندي صناعة التحليل كما ذكر القاضي صاعد ، لأننا نجد في أسماء كتبه تفسيرات وشروحا على (أنا لوطيقا الأولى) تحليل القياس ، وعلى (أنا لوطيقا الثانية) البرهان . فلعل تلك الكتب لم يتصل به علمها فكتب ما كتب . (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٤٦) .

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح المقالة) وكتاب (شرح القياس) وكتاب (شرح المقولات) وغيرها . انظر (القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ — ١٨٤) .

(٤٦) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi ..., p. 455.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٤٥٥ .

(٤٨) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٦٧ .

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٦٧ — ٦٨ .

ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الالفــاظ ، فان علم المنطق يعطينــا نظائرها فى المعقولات » (٥٠) ٠

والمنطق يشــارك النحو بعض المشــاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه فى ان علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امة ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها ٠ مثل ان الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة واداة ، وان منها ما هى موزونة وغير موزونة واشباه ذلك (٥١) ٠

ولذا اصــبح منطق الفارابى ليس مجــرد تحليل للتفكير العلمى فحسب ، بل اصبح يشتمل على ملاحظات نحوية ، ومباحث هامة فى نظرية المعــرفة ٠

ينقسم المنطق عند ابى نصر من حيث علاقة موضوعه بالاشــياء المتحققة فى الخــارج الى قســمين : الأول يشتمل على مســائل المعــانى والحدود وهو قسم التصــور ، والثانى يشتمل على مباحث القضــايا والأقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق ٠ ويقصد الفارابى بالتصورات ابسط ما يرتسم فى النفس ، اى كل من صور الجزئيات التى يؤديها الحس ومن المعانى الأولية المركوزة فى الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود والامكان ٠ وهذه الصور والمعانى يقينية اولية يمكن ان يفطن لها عقل الانسان ، ولا يمكن ان يبرهن عليها لأنها بديهية (٥٢) ٠

يقول ابو نصر : « العلم ينقسم الى تصــور مطلق ، كما يتصــور الشمس والقمر والعقل والنفس ، والى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كون السموات كالاكر بعضها فى بعض ، ويعــلم ان العــالم محــدث ٠ فمن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجســـم ما لم يتصور الطول والعرض والعمق ٠ وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لابد من الانتهــاء الى تصــور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان ٠ فان هذه لا حاجة بها الى تصور شىء قبلها يكون مشتملا بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ، ومتى رام احــد اظهــار هــذه المعانى بالكلام

---

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٦٨ ٠ وانظر ايضا الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٣ ٠

(٥١) احصاء العلوم ، ص ٧٦ ٠

(٥٢) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ٠ وانظر للفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢١٣ ـ ٢٢٠ ٠ تعليق : د٠ مباهات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ٠

عليها فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا انه يروم اظهارها بأشياء هي أشهر منها » (٥٣) ٠

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنه مالا يمكن ادراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخرى ، كما هو الحال حينما نريد أن نعلم أن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث، فنعلم أن العالم محدث ٠ ولا محالة ينتهي هذا الى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر ، وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفي النقيض لابد أن يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من الجزء ، والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى التصديق هو علم المنطق (٥٤) ٠

ومن ناحية أخرى فان الفارابي يضع أساس التقسيم الخماسي للاستدلال (٥٥) ٠ وهي في الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ، وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية ٠ فالبرهانية هي التي تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، والجدلية هي التي شأنها أن تستعمل في أمرين : أحدهما أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب ، والثاني أن يلتمس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل انه يقين من غير أن يكون يقينا ٠ والأقاويل السفسطائية هي التي شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق ، وفيما هو حق انه ليس بحق ٠

والأقاويل الخطبية هي التي شأنها أن يلتمس بها في اقناع الانسان في أي رأي كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما ٠ والشعرية هي التي تركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس (٥٦) ٠

وهذه الأنواع المختلفة تستعمل طبقا لملاءمتها ، وللمعايير المستخدمة عند الجمهور ٠ فالفلاسفة والعلماء يستعملون الاستدلال البرهاني ، والمتكلمون يلجأون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد العامة مأمنا في القياسات الخطابية (٥٧) ٠

---

(٥٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

(٥٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ ٠

(٥٥) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, ... p. 456.

(٥٦) احصاء العلوم ، ٧٩ ــ ٨٥ ٠

(٥٧) د٠ ابراهيم مدكور ، المصدر السابق ، ص ٤٥٦ ٠

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابى · « وهو أشدها تقدما بالشرف والرياسة · والمنطق انما التمس به ، على القصد الأول ، الجزء الرابع ـ يعني البرهان ـ وباقي أجزائه انما عمل لأجل الرابع » (٥٨) ·

كما أن البرهان هو القياس اليقيني على الاطلاق ، الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معا ، وكل برهان فهو سبب للعلم المستفاد منه (٥٩) ·

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم · « فصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه (المعارف) والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية » (٦٠) ·

وقانون التناقض هـــو أعلي القوانين عند الفارابى · ففيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت معا · والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفســه الى الحقيقة وأن يحـدث العلم · وبعبارة أخـــرى ليس البرهان عنده آلــة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون من أجزائها (٦١) ·

٣ ـ المنهج الموضوعي :

لا قيمة لأى حقيقة اذا لم تكن حقيقة موضوعية (٦٢) · والموضوعية مسلك الذهن الذى يرى الأشياء على ما هي عليه ، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتميز خاص (٦٣) ·

ولقد كان البحث الفلسفي عند الفارابى متسما بالموضوعية الى حد كبير ، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق ، ويحدد الأهـــداف ، ويضع جميـــع الاحتمالات الممكنة ، حتى لا يمسى الباحث كحاطب ليـــل ، وحتى تجيء أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهـــوى والغـــرض ·

---

(٥٨) احصاء العلوم ، ص ٨٩ ·

(٥٩) الفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ ·

(٦٠) الفارابى : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ ·

(٦١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٧ · وانظر أيضا سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣٥ ·

(٦٢) انظر د· نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمي ، ص ٤٧ ، القاهرة ، ١٩٨٢ ·

(٦٣) المعجم الفلسفي ، ص ١٩٧ اصدار مجمع اللغة العربية ·

فالفارابى قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد ان يكون قد اوسع الفكرة بحثا وتحليلا · انه ، كما أشار د· ابراهيم مدكور ، يريد أن يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر في الأمـــور من كل ناحيـــة ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) ·

ولقد طبق الفارابى منهجه هذا في دراسته للفلسفة اليونانية · فرسالته المسماة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » اشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها واسماء رؤسائها (٦٥) · ولابد انه قصـد من تأليفها ان يـكون دارس الفلسفة على بينة من امره قبل أن يخوض في تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة ·

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، أما بالنسبة لارسـطو فانه لم يقم بشروحه الكثيرة في المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد ان الف عدة كتب ورسائل هي بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول · نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، واجزاء فلسفته ، ومراتب اجزائها ، والموضع الذى منه ابتدأ واليه انتهى) (٦٦) · وكتابه (في أغراض أرسطوطاليس في كل واحـد من كتبه) (٦٧) ، بالاضـافة لكتابه (اغراض ما بعد الطبيعة) الذى اعترف ابن سينا بفضله عليه في فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا ·

ولكن الفارابى بالرغم من اعجابه بارسطو واخلاصه له ، فانه لـم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل ايثار الحق احق من ايثار ارسطو !

يقول أبو نصر : « وأما الحال التي يجب أن يكون عليها الرجـل الذى علم ارسطو ، فهى أن يكون في نفسه قد تقدم واصلح الأخـلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ··· وأما قياس أرسطو فينبغي الا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق » (٦٨) ·

---

(٦٤) Dr. Ibrahim Madkour : La place d'Al-farabi dans lecole philosophique Musulmane, p. 15, Paris, 1934.

(٦٥) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٢٣ ·

(٦٦) حققه د· محسن مهدى ، ونشره في بيروت ، ١٩٦١ ·

(٦٧) انظر ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ ·

(٦٨) الفارابى : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ · وانظر د· عادل العوا : الكلام والفلسـفة ، ص ٩١ ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ ·

واخيرا فان محاولة الفارابي في الجمع بين أرسطو وافلاطون ، رغم ما يقال عن تعثرها بسبب اعتماده على كتاب « اثولوجيا » المنسوب لأرسطو . فانها من جانب آخر شاهد على استخدامه منهجا موضوعيا يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضا علميا امينا ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها · وكذلك الرجوع الى الأعمال الأصلية للفيلسوفين ومن بينها اربعة كتب لأفلاطون منهـا : محاورتان هامتان توضحان تماما نظريته فى (المثل) وفى (صنع العالم) ، وهما (فيدون) و (وطيماوس) · واعتمد على ثمانية عشر كتابا لأرسطو مثل كتاب (الحروف) وكتاب (الجدل) ··· الخ (٦٩) · ولعل الناحيـة الموضوعية فى محاولة الفارابى هذه ، هى من أهم القيم التى نستخلصها منهـا ·

٤ ــ المنهج الجدلى :

(أ) منهج الجدل عند افلاطون :

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله افلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لأنه يرى « أن المعرفة الديالكتيكية هى المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الانسان على العلم بمعناه الحقيقى الا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) ·

وقد حدد افلاطون الجدل « بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان · وبأنه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمـور الدائمة ، يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هـذه العلوم يربطهـا بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرهـا · فالجـدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من اسفل الى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع » (٧١) ·

والجدل عند افلاطون نوعان : الجدل الصاعد والجـدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما الا بالآخر · فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس

---

(٦٩) انظر د· البير نادر : تمهيد لكتاب (الجمع بين رأيى الحكيمين) للفارابى ص ٧٧ ــ ٧٨ ·

(٧٠) د· عبد الرحمن بدوى : افلاطون ، ص ١٤٢ ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ ·

(٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٧٦ ·

الى عالم العقل ، الى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة اخرى الى عالم الحس · فى الجدل الصاعد يشرح افلاطون العالم المحســوس بالعالم المعقول . أما فى الجدل الهابط فيهبط من الوجود الى الوجود المعقول ، ومنه الى الوجود المحسوس (٧٢) ·

(ب) منهج الجدل عند الفارابى :

هذا المنهج الجدلى الذى اسـتخدمه افلاطون من قبل ، استخدمه الفارابى فى فلسفته أيضا · فهنالك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما صادر عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودا الى العقول المفارقة ·

وليس حديثنا عن منهج الجدل عند الفارابى مجرد تأويل لفلسفته يفتقر الى الدليل ، بل الدليل موجود ، يشهد به ما أورده فى (فصوص الحكم) من اشارة صريحة الى منهج الجدل بنوعيه الصاعد والهابط ، وكذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من ايثاره لهذا المنهج ·

يقــول الفارابى : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات · فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل » (٧٣) ·

فهو هنا يشير بصراحة الى وجود منهجين فى المعرفة : أحدهمـا يصعد من عالم الخلق ، وهـو هذا عالم الطبيعة والانســان والوجود المحسوس عامة ، الى عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات ، والآخـر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) الى مخلوقاته · ولا يتركنا الفارابى فى بحـر التأويل وحيرته ، بل يصرح بأن الأول منهج صــاعد ، والثانى منهج نازل ، وهذا فى الحقيقة هو جوهر عملية الجدل ·

ليس هذا فحسب ، بل ان تحليل فلسفة الفارابى ذاتها يكشف أيضا عن منهج الجدل عنده ، حيث يستخدم أبو نصر هذا المنهج فى مســائل ما بعد الطبيعة ، والانسان ، والنبوة ، والمجتمع ·

---

(٧٢) د· أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ، وانظر أيضا : د· جيروم غيث : أفلاطون ، ص ٧٢ ، ص ١٣٠ ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

(٧٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ ·

ففي ما بعد الطبيعة يستخدم الفارابي جدلا نازلا يبدأ من العلة الى المعلول ، من الواحد الى الكثير . من الموجود الأول ، وهـو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقـل الأول ، ومن العقـل الأول الى الثاني ، والى الثالث الى ان يصل الى العقل العاشر او (العقل الفعال) . حيث يصل من ثم الى النفس ، والصـورة ، والمـادة ، التي تتفرع الى العناصر الأولية (الاسطقسات) ، وهي آخر مراتب النزول (٧٤) .

وكذلك في نظرية النبوة يسلك الفارابي جدلا نازلا « لأن الرسول أو النبي هو المبلغ للرســالة التي تعم الناس أجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا أياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال » (٧٥) .

أما في قضايا الانسان والمجتمع فان الفارابي يستخدم منهج الجدل الصاعد . فالفيلسوف الكامل « يسلك طريقه دائما الى جـدل صـاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى » (٧٦) . وهو لا يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال الا حينما يصعد الى مرتبة العقل المستفاد (٧٧) .

وفي قضايا المجتمع يسلك الفارابي ايضـا جـدلا صاعدا يرتقي بالمدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل الى الخير والكمال والسعادة الحقيقية . وهذا لا يتم عنده الا بالانتقال مما هو جزئي الى ما هو كلي ، ومما هو أرضي الى ما هو سماوي ، ومما هو حسي الى ما هو عقلي .

ولكن ما هو المنهج الذي طبقه الفارابي في كتبه ؟ وخاصـة في كتابيه المشهورين : (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (كتاب السياسة المدنية الملقب بمباديء الموجودات) .

لقد أشار د. جعفر آل ياسين في بحثه عن الفارابي ، الى أن هذا قد استخدم في (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدل النازل ، في حين طبق في (السياسة المدنية) منهج الجدل الصاعد (٧٨) .

والواقع اننا لو تأملنا الكتابين لوجدنا الأمر على خـلاف ما ينقل الدكتور آل ياسين ، لأن أبا نصر يطبق منهج الجدل النازل في كليهما .

---

(٧٤) انظر الفارابي : كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ وما بعدها ، نشرة د. البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص ٧٩ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

(٧٧) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٧٨) انظر د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٧٩ .

ففي (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الموجود الأول أو السبب الأول ، ثم في صدور الموجودات عنه ، ويستمر في النزول بشكل تدرجي كما أوضحنا وكذلك في (كتاب السياسة المدنية) . فانه يبدأ البحث في السبب الأول ثم ينزل الى الأسباب الثواني ، فالعقل الفعال ، فالصورة . فالمادة ، وهي أدنى مراتب النزول (٧٩) ٠

وما أعتقده أن (المعلم الثاني) لم يقتصر على تطبيق منهج واحد ، سواء في هذين الكتابين أو كتبه الأخرى مثل (كتاب الملة)، ولكننا نستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص في الالهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص في الانسان والمجتمع ٠ وتكاد فلسفة الفارابي أن تكون حوارا مستمرا بين الاثنين ، وسعيا دءوبا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انساني ٠

٥ ــ المنهج الكلي :

نريد بالكلي معناه الذي يفيد الشمول والعموم ، والمعنى المنطقي المقابل للجزئي ٠ لأننا نرى أن الفارابي ، في رؤيته للفلسفة والمذاهب المتعددة الموجودة فيها ، وكذلك لعلاقتها بالدين ، انطلق من رؤية كلية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية في سبيل رؤية الحقيقة التي تصدق في كل زمان ومكان ٠ ونحسب أن هذا هو جوهر (التوفيق) عند المعلم الثاني ، والذي عبرنا عنه بأنه منهج كلي ، لكي نثبت أن التوفيق عملية ابداعية أصيلة ، وليس مزجا تعسفيا للأفكار والموضوعات ٠

وقد اشتهر الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الاسلام . ورغم أنه قد سبق في هذا الأمر من قبل الكندي الا أن من الباحثين من يرى أن الكندي كان متناقضا (٨٠) ٠ ذلك لأنه يذهب في رسالته الى المعتصم بالله (في الفلسفة الأولى) الى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، « لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ٠ واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ٠ فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده

---

(٧٩) انظر : الفارابي : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣١ وما بعدها ، نشرة : د٠ فوزي النجار ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠ وقارن (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ ، وما بعدها ٠

(٨٠) انظر د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٥١ ــ ٥٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ ٠

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده . وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها » (٨١) .

ولكننا نجده فى رسالة « كمية كتب أرسطو طاليس » يذهب خلاف هذا الرأى . ويفرق بين الفلسفة التى هى من العلوم الانسانية التى يبلغها الفيلسوف « بطلب وتكلف البشر وحيلهم » وبين العلم الالهى الذى هو أعلى رتبة . اذ يتم « بلا طلب ولا تكلف . ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله ـ جل وتعالى علوا كبيرا ـ أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث » (٨٢) .

والحقيقة اننا لا نرى فى كلام الكندى تناقضا . لانه فى رأييه المذكورين مقر بالاتفاق بين الفلسفة والدين فى النتائج والغايات لا فى المناهج والطرق الموصلة اليها . وحتى الرأى الأول الذى اورده د. محمد يوسف موسى كنموذج لاتفاق الفلسفة والدين ، فان الكندى يتحدث فيه عن الاتفاق فى النتائج لا الوسائل ، لأن اقرار الربوبية والوحدانية والأخلاق هى أهداف للدين كما هى غاية الفلسفة . وكذلك الرأى الثانى فالحديث فيه عن الاختلاف فى الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندى . وعلى كل حال فيمكن ان نستنتج من ذلك ان الكندى كان غير حاسم فى هذه المسألة وليس متناقضا .

أما المعلم الثانى ، فقد حسم المسألة . لان الدين والفلسفة فى رأيه متفقان فى الغايات والحقائق ، وان اختلفا فى الطرق والمناهج . ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفى داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتى عصره ، لأنه كان مؤمنا أشد الايمان بوحدة الفلسفة انطلاقا من ان الحقيقة واحدة على مر العصور ولا يمكن ان تختلف ، حيث لا يجتمع على صدق نقيضان القاعدة المعروفة .

وعلى هذا الأساس فان مشروع الفارابى (التوفيقى) ينقسم الى مرحلتين : الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية فى الفلسفة اليونانية ، والثانية تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صيغتها النهائية التى توصل اليها وبين الاسلام .

---

(٨١) الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ٨٢ ، تحقيق وتقديم : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

(٨٢) الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ، ضمن (رسائل الكندى الفلسفية جـ ١) ، تحقيق وتقديم : د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

وسوف نتكلم هنا بشكل أساسي عن التوفيق عنده من حيث هـو (منهج) اختطه المعلم الثـاني ، وأقام قـواعده واسسه ، وطبقه عـلى موضوعات التراث والنظر الفلسفي ، فتأثر به فلاسفة الاسلام من بعـده ابتداء من ابن سينا وحتى ابن رشد ٠ لذلك فلن نخوض كثيرا في تفصيلات هذا التوفيق وموضوعاته ، لأنه في الحقيقة يشمل فلسفته كلها ، سواء في الفيض أو نظام العقول أو النفس أو النبوة وغيرها ، حيث سيأتي الحديث عن كل موضوع من هذه الموضوعات في حينه وموضعه ٠

(أ) المرحلة الأولى : وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي « أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبهـا ٠ لأنها تتبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى اخر من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها ٠ وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها ٠ وهذه القمة هي الحقيقة » (٨٣) ٠

والوصول الى تلك الحقيقة رغم تباين الآراء ، وتشعب المسالك ، هي المهمة الصعبة التي اضطلع بها الفارابي وألف فيها كتبا ورسـائل عـديدة ٠

ورغم أن الشائع عند أكثر الدارسين هي محاولته في التوفيق بين افلاطون وأرسطو ، فانه يتجاوز ذلك الى التوفيق بينهما وبين غيرهما من أرباب المدرسة الاسكندرانية والشراح ، حيث يذكر له في هذا الخصوص كتاب (في التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس) ورسالة (في اتفاق آراء ابقراط وافلاطون) (٨٤) ٠

هذا فضلا عما تنطوي عليه محاولته في الجمع بين ارسطو وافلاطون من توفيق (غير واع) ــ ربما ــ بين ارسطو وافلاطون ، أو بين الأرسطية والأفلاطونيـة المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتـاب (اثولوجيا) أو (الربوبية) المنسوب خطأ الى ارسطو ، وما هو الا التساعيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تساعيات افلوطين ٠

وأقول : ربما ، لأن الفارابي اقترب فعلا من الشك في صـحة كتاب (اثولوجيا) كما سنرى ، ولأن محاولة الفارابي في التوفيق بين مذاهب

---

(٨٣) د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٣ ، طبع دار الكتـاب اللبناني ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

(٨٤) ابن أبي أصيبعه : طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ٠

الفلسفة اليونانية قد تكون اعمق مما هو ظاهر وباد للعيان ، لانها قد تكون نابعة من ايمان الرجل (بوحدة الحقيقة) التى تجعله يتجاوز ما هو جزئى وثانوى ويتمسك بما هو جوهرى وما هوى ، وليست نابعة من افتقار الرجل الى النزعة النقدية كما يذهب الدكتور النشار (٨٥) ٠

اما بالنسبة لمحاولة الفارابى الرئيسية فى الجمع بين رأيى الحكيمين أرسطو وافلاطون ، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه ، فانه كتب عدة كتب فى ذلك غير كتابه المعروف والمطبوع ٠ حيث يذكر له (القفطى) كتابا (فى اتفاق آراء ارسطو طاليس وافلاطون) ٠ وآخر (فى فلسفة افلاطون وأرسطو طاليس) (٨٦) ٠ ولأن هذه الكتب مفقودة أو لم تكتشف لحد الآن ، فان محور حديثنا سيكون من خلال كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين) لأنه طبع مرات عديدة ، ولأنه نموذج تطبيقى واف للحكم على محاولته تلك والتعرف عليها ٠

يعتقد الفارابى أن الفلسفة فى صورتها النهائية الشاملة والكاملة ـ أو القريبة من الكمال ـ قد تجلت فى فلسفة افلاطون وأرسطو ٠ « فهما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ٠ وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر » (٨٧) ٠

ويعتقد أن فلسفة الحكيمين واحدة فى أصولها ومبادئها ، ولكنها مختلفة ، فحسب ، فى بعض فروعها وتفاصيلها ٠ واذا بدا للعيان غير ذلك ، فانه ناجم عن سوء فهم لنصوص الحكيمين ، وتقصير عن التعمق فى (باطن) أقوالهما الذى هو واحد فى جوهره ٠ « فان من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد ان الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا باخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل ٠ وفضلا عن ذلك فتكذيب رأى الاكثرين فى فلسفة الرجلين وفى تفوقهما تجسور وتهور » (٨٨) ٠

---

(٨٥) انظر د٠ علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ ٠

(٨٦) القفطى : اخبار الحكماء ، ص ١٨٤ ٠

(٨٧) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ٠

(٨٨) د٠ خليل الجر ـ حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

ولذا أخذ الفارابي على عاتقه أن يقوم بمهمة الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما » (٨٩) ٠

أما المسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين ، فهي لا تعدو في رأيه أن تكون خلافا في المنهج (طريقتهما في تدوين الكتب) وفي السلوك العملي لكليهما ، ثم جملة مسائل في الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والأخلاق ٠

فمن حيث السلوك العملي يلاحظ أن أفلاطون كان زاهدا في أمور الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها ٠ غير أن هذا الاختلاف في السلوك ليس نابعا من اعتقاد مختلف في أمر (الدارين !) ، وانما « سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر لا غير » (٩٠) ٠

أما من حيث المنهج التعليمي ، فان الفارابي يرى أن أفلاطون كان يمنع من تدوين العلوم في أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت للخاصة ، وانه لم يقم بذلك الا حين خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، ومع هذا فانه « اختار الرموز والالغاز ، قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا » ٠ أما مذهب أرسطو فيتميز « بالايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك » (٩١) ٠

ولكن الفارابي يحاول معالجة هذا الخلاف الظاهر في منهجي الحكيمين بالقول أن مذهب أرسطو لا يخلو أيضا من بعض مظاهر الغموض والالغاز ، « وان الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ٠ من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردها » (٩٢) ٠

(٨٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٧٩ ٠

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٨٤ ٠ وهنا يحمل الفارابي حياة الحكيمين أكثر مما تحتمل ٠ فلم يكن اعتقادهما في أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الأخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ، كما لم يكن أفلاطون ذلك الزاهد الكبير في أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس بالمقبل عليها كل هذا الاقبال !

(٩١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٤ ٠

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٨٤ ٠ ويؤيد كلام الفارابي ما أورده (يوسف كرم) في (تاريخ الفلسفة اليونانية : ١١٦) : أن كتب أرسطو العلمية جاءت مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض !

وينتهي الفارابي ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء في السلوك العملي أو في المنهج التعليمي ، « وأن الذي سبق الى الأوهام من التباين في المسلكين في أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد » (٩٣) ·

وفي غير المنهج والسلوك العملي يحاول الفارابي التوفيق بين الحكيمين في جملة من المسائل الأخرى التي يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل · فمن المعروف أن هذه النظرية هي موضع الخلاف الرئيسي بين المعلم الأول وأستاذه افلاطون ، بل هي نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية · وقد وجه لها أرسطو نقدا شديدا في كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا ·

والفارابي لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف ارسطو الحقيقي من المثل ، حيث يقول : « ان أرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة ، ويبين ما يلزمها من الشناعات » (٩٤) ·

ولكنه ضرب صفحا عن حقيقة النظرية الأرسطية ولجأ الى كتاب (اثولوجيا) المنحول ، ليثبت ايمان ارسطو بوجود (الصور الروحانية) القائمة في عالم الربوبية · ولما احس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو في الحقيقة في كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود في (اثولوجيا) من ايمان بها ، شك في الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (اثولوجيا) ·

فافترض لذلك ثلاثة افتراضات هي : « اما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها تأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (٩٥) ·

وقد استبعد الفارابي الفرض الأول ، لأن أرسطو لا يمكن أن يناقض نفسه في علم واحد هو (العلم الربوبي) · كما استبعد الفرض الثاني

---

(٩٣) الفارابي : نفس المصدر ، ص ٨٥ ·

(٩٤) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٥ ·

(٩٥) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ، و (متناقضة بعضها) هكذا في النص ، ولعلها (متناقضة لبعضها) ·

قائلا : « واما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل اشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول»(٩٦) · ولم يبق الا الفرض الثالث وهو « ان يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة » (٩٧) ·

وقد أخذ أبو نصر بالفرض الثالث لأنه المتفق مع منهجه في الجمع والتوفيق بين الحكيمين ، ولو كان قد تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربي من بعده (٩٨) ·

وهكذا في جملة المسائل الأخرى حاول الفارابي جاهدا أن يثبت أن جوهر فلسفة الرجلين واحد ، « وأن الخلاف لا يتعدى الظاهر · ومن يتأمل ويتعمق النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الاطلاق · فالحقيقة واحدة عندهما ، ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذا سطحيا ولا يتعمقون في أسس المشاكل الفلسفية » (٩٩) ·

(ب) المرحلة الثانية : التوفيق بين الفلسفة والدين (وحدة الحقيقة) :

انتهى الفارابي من المرحلة المتعلقة بالتوفيق بين المذاهب الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ، وتوصل الى أنها واحدة في جوهرها وان تعددت مذاهبها وائمتها ، وان النظرة الفاحصة والعميقة التي تتجاوز الظواهر كفيلة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة · ثم انتقل الى المرحلة التالية ، وهي التوفيق بين الفلسفة في صورتها المشبعة بالنزعة الروحية التي انتهت اليها ، وبين الاسلام · لأن هذا هو الهدف الرئيسي لمهمته ، وما المرحلة الأولى الا تمهيد وتعبيد للطريق ·

ويقيم الفارابي اتفاق الدين والفلسفة على أساسين اثنين : الأول وحدة المصدر ، اذ مرد الشريعة الى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله · والثاني وحدة الواسطة . اذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق

---

(٩٦) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٦ · و (محول) هكذا في النص الأصلي ، ولعلها (منحول) ·

(٩٧) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

(٩٨) د· عبد الرحمن بدوي : المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ١٤ ، مط دار الكتب ، ١٩٤٧ · منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ·

(٩٩) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٣١ ·

جبريل ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال · فلابد اذن من اتفاق الموضوعين جوهرا ، وان تباينا أسلوبا وشكلا (١٠٠) ·

ويشرح الفارابي ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحي اليه بتوسط العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة · فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (١٠١) ·

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المباديء القصوى للموجودات ، فانهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الانسان » (١٠٢) ·

وتوجد اختلافات بين الفلسفة والدين سنعرض لها حينما نشرح نظرية النبوة عند الفارابي ·

وهكذا فان محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ونقطة بدء ومنهجا سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء أكان ذلك متعلقا بالمرحلة الأولى التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل اطار الفلسفة اليونانية بشكل عام · أم كان متعلقا بالمرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين · «فابن سينا لم يعن بالتفرقة بين أفلاطون وأرسطو — وكان هذه المسألة قد حسمت من قبل — وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح · ونلمح لدى ابن باجه وابن طفيل اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية · واذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة الى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فانه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدت فلسفته في جملتها استمرارا للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا » (١٠٣) ·

---

(١٠٠) د· كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٥٣٥ ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ·

(١٠١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·

(١٠٢) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٠ · وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٨ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ ·

(١٠٣) د· ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٥٦ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦ ·

أما منهجه في المرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فتأثيره لا يقل خطرا عن تأثير منهجه في المرحلة الأولى . يكفي أن أبا الوليد ابن رشد قد ألف كتابا خاصا في هذا الموضوع هو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وردد فيه تقريبا أفكار الفارابي نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، ومن « أن طبـاع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصـدق بالبرهـان ، ومنهم من يصـدق بالأقاويل الجدلية ... (١٠٤) .

---

(١٠٤) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١ ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٢ .

الفصل الثانى

الانسـان فى علاقتـه بالله والعـالم

يرتكز مفهوم الانسان عند (المعلم الثاني) على بعدين رئيسيين : الأول هو البعد الالهي ، والثاني هو البعد الكوني · ونكاد نسمع ايقاع هذين البعدين واضحا وعميقا في كل جزء من اجزاء التصور الانساني الشامل لأبي نصر · فالبعد الالهي يتضح في نظرية النفس ، والمعرفة ، والنبوة ، وفي تسامي الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال ، أي في ذلك الشوق الدائم الى المطلق · اما البعد الكوني فيتضح في التأثير الهائل لنظرية الفيض في تصور الانسان والمجتمع ، وفي الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة ·

وبما أن فلسفة الفارابي تشكل وحدة متماسكة الأجزاء ، ومحكمة الحلقات ، فقد أضحى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتحام ، بين البعدين : الالهي والكوني (الكوزمولوجي) ، وبين تصور الانسان عنده ، ولذا كان لابد من استجلاء آراء الفارابي الالهية والكونية كمقدمة ضرورية لفهم فلسفته الانسانية ·

أولا : البعد الالهي :

للالهيات عند الفارابي جانبان : جانب منطقي وضع فيه نظريته عن الواجب والممكن ، وجانب كلامي عرض فيه صفات الله ، وماهيته ، وعلاقته بمخلوقاته :

(أ) الواجب والممكن :

لكي يبرهن الفارابي على وجود الله ، فانه لم ينطلق في برهنته من المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، في رأيه ، من مشاكل وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحقة لله · ولذا سعى فيلسوفنا

الى طريق أو منهج آخر حاول فيه البرهنة على وجـود الله انطلاقا من مفهومين بسيطين يرتسمان فى الذهن هما :

واجب الوجود وممكن الوجود ·

فهو يرى أن مفهومى الوجوب والامكان من الافكار الفطرية الواضحة فى الذهن ، والتى يمكن للعقل أن يدركها دونما وسـاطة أو اكتسـاب · وذلك « لأننا نعـرف فى الأول انه واجب الوجود بذاته معـرفة أولية من غير اكتساب · فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعـرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا » (١) ·

ولهذا اضحت معانى « الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ، وأن عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل انهـا تعرف بمعان أظهر منها » (٢) ·

ومن هنا يقوم الفارابى بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليا كى يخلص الى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية الى قسمين : واجب الوجود وممكن الوجود · والممكن ينقسم الى : ممكن بذاته ، وهو الامكـــان المحض ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وهو موجودات هذا العالم ·

يقول (أبو نصر) : « الموجودات على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود · وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده من علة ، واذا وجب صـار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره » (٣) ·

من هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم الى ما يلى :

١ ــ واجب الوجود : وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ــ صار

---

(١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ · وانظر أيضا د· على سامى النشار ــ د· محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٥ ــ ٣٧٦ ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ·

(٢) الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ·

(٣) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٧ ، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وانظر أيضا للفارابى : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ ــ ٤ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ · أيضا (تجريد الدعاوى القلبية) ، ص ٢ ــ ٣ ·

ضروريا — واذا فرض غير موجود لزم من ذلك محـــال · وليس لوجود (الواجب) علة ، وهو الله سبحانه ·

٢ — ممكن الوجود بذاته : وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده عن علة · فهو الامكان المجـــرد ·

٣ — ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره : وهو الكائن الذى لا تقتضي ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن اذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره ، أى بعلة خارجة عنه · وعند الفارابى إن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع ·

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تناهى الموجودات الى الواحد الواجب الوجود · حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب أول تنتهى اليه· لأنها حتى وإن كانت غير متناهية ، فهى تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله ·

يقول الفارابى مشيرا الى ذلك : « الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب الوجود هـو الموجود الأول ···· لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشـــياء » (٤) ·

ويؤكد ذلك فى مكان آخر قائلا : لابد « أن تكون الأسباب متناهية · واقـل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الأســباب موجود وهـو واحد · ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد ، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه » (٥) ·

أى أن الأسباب لابد أن تتناهى الى مسبب أول ، وموجود واحـد منفرد بالوجود عما دونه ، متميز بذاته عن العالم · هذا الموجود الأول

---

(٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٧ · وقارن قول الفارابى فى نفس هذا الاتجاه فى (الدعاوى القلبية ص ٢) : « ان الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى فى العلية والمعلولية الى ما لا نهاية لها ، ولا أن يكون دور بل ينتهى الى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول » ·

(٥) الفارابى : رسالة فى السياسة ، ص ٦٥٠ — ٦٥١ ، تحقيق : الأب لويس شيخو ، المشرق ، بيروت ، ١٩٠١ ·

هو الله سبحانه ، وهو الموجود الواجب (الضرورى) ، والثابت والدائم ٠

وواجب الوجود وجوده من ذاته ، ولذلك لا يمكن افتراض (عدم) ، وجوده ، لأنه محال ٠ وهو علة ذاته ، لأنه لا يحتاج الى علة تضفى عليه الوجود ، ولأن العلة انما تكون للمعدوم فتخرجه من العدم الى الوجود ٠ أو للممكن الذى يستوى وجوده وعدمه فترجح وجوده على عدمه ٠ أما البارى سبحانه فهو علة ذاته بل علة العلل ، وسبب وجود الاشياء جميعا ٠

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا أنه ينقسم الى ممكن بذاته واجب بغيره ، وممكن بذاته ٠ والقسم الأول هو كل موجودات هذا العالم ، أما القسم الثانى فهو تلك الأشياء فى حالة وجودها بالقوة ٠ والممكن بذاته شيء يحتمل الوجود والعدم ، ولابد من مرجح لوجوده وعدمه ، ولكنه اذا وجد أصبح وجوده ضروريا ٠ مثلا ليس من طبيعة الحرارة ان تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار ، وكذلك ليس من طبيعة النور أن يكون موجودا ولكنه يصبح ضروريا اذا وجدت الشمس ٠ والعالم قبل أن يوجد داخل فى مقولة الممكن ، وابداع الله له أصبح واجبا بغيره ٠

(ب) الصفات الإلهية :

يقوم تصور الفارابى للالوهية على أصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته فى هذا المضمار ، وهما : التوحيد والتنزيه ٠ وهو فى الأصلين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ، ونفوا عن الله صفات الايجاب كالعلم والحياة والقدرة والارادة ، واثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم فى أنه اقر ببعض الصفات الايجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنرى ٠

وابتداء يعتبر الفارابى أن الله سبحانه هو سبب وجود الكون ، وأنه كامل لا يشوبه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع انحاء النقص ٠٠٠ ووجوده افضل الوجود ، واقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا اقدم من وجوده ٠ وهو من فضيلة الوجود فى أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب ٠ ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا » (٦) ٠

---

(٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ٠

والله سبحانه ازلي ابـــدي « دائم الوجود بجوهره وذاته من غير ان يكون به حاجة في أن يكون ازليا الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هـو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده » (٧) ·

والله ايضا ليس بمادي ولا صورة له · فهو « ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع اصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع · ولا ايضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة » (٨) ·

ولا شريك له ، ولا يشبهه شيء ، « فهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه » (٩) ·

وللفارابي رأي هام في مسـألة (تعريف) الله ، فهو يـرى استحالة وضع تعريف معين للباري ، لأن « الله غير منقسم بالقول الى اشياء بهـا تجوهره · وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معنـاه يـدل (كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به) » (١٠) ·

وترتبط هذه القضية بقضية هامة أخـرى في فلسفة الوجود عند الفارابي ، وهي تمييزه الشديد بين الوجود والماهية : « فالوجود لا يفيد لنا ماهيـة الشيء ، وهـو ليس عنصرا من العناصر المكونة للماهية ، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها » (١١) · فنحن يمكننا مثلا تصـور ماهية المثلث دون ان يكون موجودا بالضرورة · والله تعالى هو الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته ، ولذا يصعب وضـع تعـريف أو (حد) له ، لأن الحد هو معرفة ماهية الشيء ، ولكن يكفي تصـور ماهية الله كي يكون موجودا ·

يقول الفارابي : ان الله « لا ماهية له ، مثل الجسم ، اذا قلت : (إنه) موجود ، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء ، سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده · ويلزم من هـذا أن لا جنس له ، ولا فصـل ، ولا حد » (١٢) ·

---

(٧) نفس المصدر ، ص ٢٣ ، وانظر ايضا الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ·
(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ ·
(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ · وانظر الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٥ ·
(١٠) المصدر السابق ، ص ٢٩ ، وانظر الهامش ·
(١١) د· حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، ص ٥ بغداد . منشورات وزارة الاعلام ، ١٩٧٥ ·
(١٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ·

والحقيقة أن قضية الفصل بين الوجود والماهية من أخطر القضايا التى أثارها الفارابى ، وأثرت تأثيرا كبيرا فى الفلسفة الاسلامية ، بعد أن تبناها ابن سينا ، والفلسفة المسيحية الوسطة ، وكذلك فى الفلسفة الحديثة ومؤسسها ديكارت كما سنرى ٠

وبالنسبة للصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فان رأى الفارابى فيها يتفق ، كما أشرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات هى عين الذات وليست معانى أو أشياء قائمة فى الذات ، والا أدى بنا ذلك الى القول بالتعدد فى الذات الالهية وانهيار مفهوم التوحيد من أساسه ٠

فهو يرى أنه « اذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان كل فى وحدة » (١٣) ٠ ويؤكد أنه لا توجد كثرة فى الذات بل بعد الذات ٠ وعلى هذا الأساس التوحيدى التنزيهى الاسلامى الهام يقيم الفارابى مذهبه فى الصفات ٠

فالله عقل وعاقل ومعقول ٠ فهو عقل لأنه ليس بمادى ، والمانع للصورة أن تكون عقلا هو المادة التى فيها يوجد الشيء ، ولذا كلما كان مفارقا للمادة أصبح عقلا بالفعل ، وهو معقول أو ذات معقولة لأنه لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير فى ذاته ، فهو اذن فكر يفكر فى ذاته ٠

يقول الفارابى : « فان الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله فيصير معقولا بالفعل » (١٤) ٠

على أننا يجب ألا نستخلص من ذلك أن هناك انقساما فى الذات الالهية « بل العقل والعاقل والمعقول فى الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم » (١٥) ٠

ولما كان الأول يعقل ذاته فهو علم وهو عالم ، ولكن « ليس يحتاج فى أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته » (١٦) ٠ فليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم ٠ ذات واحدة وجوهر واحد ٠

---

(١٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٢١ ٠
(١٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ ٠
(١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ ٠
(١٦) نفس المصدر ، ص ٣١ ٠

والحقيقة ان صفة العلم ورأى الفارابى فيهـا أثار حـوله جـدلا كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الغزالى لهذا الموضوع فى كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، بأنهم يقولون بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات (١٧) ·

ولكننا لو دققنا النظر فى موقف الفارابى ، وهو ما يهمنا هنـا ، لوجدناه على النقيض من ذلك تماما · فهو يرى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، ونصوصه فى هذا الصدد واضحة ولا تحتمل التأويل · وهو ينطلق فى ذلك من مصدر اسلامى هو القرآن الكريم ، وليس من أى مصدر آخر · وكل ما فى الأمر أن أبا نصر كان يتحرز وهو يبحث هذه القضية الهامة من عدة أمور ، منها ما يخص مشكلة الصفات : هل هى معان قائمة فى الذات أم أنها عين الذات ؟ وكذلك مشكلة أخرى ترتبط بها وهى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق وأشرنا اليها · فاذا كان الله يعلم ذاته بعلم هو ذاته كمـا يقـول الفارابى ، فكيف يعلم الأشـياء والمخلوقات والحوادث وهى متكثرة ومتغيرة ؟ واذا علمها فهـل يؤدى ذلك العـلم الى نوع من التغير والتكثر فى الـذات أم تبقى الـذات واحـدة ؟

هـذه الأسئلة والاحترازات هى التى دفعت الفارابى كى يصـرح بمفهوم خالص للتوحيد ليس فيه أية شبهة من شبهات التثنية والتعدد ومن ثم الشرك · وهو بذلك يبلور أصلا أساسيا من أصـول الدين هـو التوحيد المطلق للبارى جـل شـأنه ، وبالتالى يؤسس ميتافيزيقاه على دعائم ثابتة ، ويخالف أرسطو مخالفة واضـحة ، لأن هـذا يقول بعلم البارى للكليات فحسب ·

ولنستعرض الآن أقوال الفارابى نفسه لأنها تغنى عن كل شرح · يقول : « البارى ، جل جلاله ، مدبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم ، على (السبيل) الذى بيناه فى العناية ، من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات» (١٨) ·

ويقول أيضا : « علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته · ـ وما تسقط من ورقـة الا يعلمها ـ من هنـاك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) ·

---

(١٧) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٣ ، نشرة موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ·

(١٨) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٣ · وانظر (عيون المسائل)، ص ٦٤ ـ ٦٥ ·

(١٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٥ ·

وواضح من هـذه النصـوص القاطعة ان الفارابي يؤمن بشمولية علم الباري للكليات والجزئيات ، وهو في ذلك يستفيد من التصور القرآني الذي تجسده الآيتان :

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢٠) .

﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ (٢١) .

وتلك حجة بالغة على اصـالة الفارابي وانطـلاقه في فلسفته من العقيدة الاسلامية قبل كل شيء .

ولكن فيلسـوفنا حريص ، كمـا قلنا ، على تفادي شـبهات التغير والانقسام التي يمكن ان تعكسها قضية العلم بالجزئيات . لذا فهو يؤكد ان علم الباري لا ينقسم ، اما الكثرة التي نراها فهي ليست في ذاته بل بعد ذاته . والعلم الالهي ليس كالعـلم الانسـاني ، فالأول ثابت أسـبابه عقلية ، اما الثاني فمتغير لأنه مستفاد من الحس .

يقول أبو نصر : « وهو عالم لا يتغير علمه لانه يعلم الاشياء بالأسباب العقليـة والترتيب الوجودي لا بالحـسـواس . والعلم العقلي لا يتغير ، والمستفاد من الحس يتغير » (٢٢) .

وفي كل ذلك نلاحظ ان الفارابي مخلص اشد الاخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد اي مبرر لتلك الحملات القاسية التي شنها عليـه الخصوم ، الذين كان الأجدر بهم ان يبرئوا انفسهم من الوقوع في مهاوي التشبيه والتعدد في ذات الباري ، جل شـأنه ، بدلا من كيل التهم الى فلاسفة الاسلام من أمثال ابي نصر والشيخ الرئيس ، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم في الالهيات اثبات وجـود الله كحقيقة مطلقة على اسس عقلية راسخة ، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس او التأويل .

اما اذا اخذ عليه البعض الاغـراق في التنزيه ، « فلا نفهم حقيقة بكيف يؤخذ على الفارابي ذلك ، وكيف يمكن ان يوصف بالاغراق في امر اتى به الاسـلام ؟ وما دام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة ، فان كل ما يقوله بعد ذلك في التنزيه لا يمكن ان يؤخذ عليه » (٢٣) .

---

(٢٠) (سبأ : ٣) .
(٢١) (الانعام : ٥٩) .
(٢٢) الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٦ .
(٢٣) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٢٧ . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة ، ١٩٦٤ .

وأخيرا نشير الى ما سبق وذكرناه من اتفاق الفارابي مع المعتزلة في موضوع الصفات فنقول : ان اتفاق الفارابي مع المعتزلة في موضوع الصفات ليس كاملا . لان هؤلاء ينفون عن الله الصفات الايجابية ويردونها جميعا الى السلب. فشيخ المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) (١٣٥ ـ ٢٣٥ هـ) يقول : « اذا قلت ان الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون ، واذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور ، واذا قلت الله حيا ، اثبت له حياة وهي الله ونفيت عنه موتا » (٢٤) .

والى مثل ذلك ذهب (النظام) (ت ٢٢١ هـ) في نفيه للصفات الايجابية وردها الى صفات السلب حين قال : « معنى قولي عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي حي اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك في سائر صفات الذات على الترتيب » (٢٥) .

أما الفارابي فهو لا يقف في موضوع الصفات عند حدود الصفات السلبية فقط ، بل يصفه ايضا بصفات ثبوتية أو ايجابية ، حيث يقول : « الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا ، ثم في افضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي افضلها ، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره » (٢٦) .

أي انه ـ كما يشير الدكتور الأهواني ـ يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الاطلاق والتعالي ، وانها تخصه وحده في ذاته ، مثل انه موجود واحد ، حي ، كامل ، عدل ، جواد (٢٧) .

(جـ) الادراك الانساني لحقيقة الالوهية :

هل يمكن للجزئي أن يدرك الكلي ؟ وهل يمكن للمتناهي أن يدرك اللامتناهي ؟ وهل يستطيع العقل الانساني ، رغم ما يشوبه من نقص ، أن يدرك الله ادراكا تاما ؟

---

(٢٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٢٤٧ ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
(٢٥) الأشعري : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .
(٢٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٢ .
(٢٧) د. أحمد فؤاد الأهواني : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٤ ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا · ولعلها كانت احدى الاشكالات التي اثارها (كنت) في نقده للميتافيزيقا ، وللأدلة المعروفة على وجود الله · لأننا ، في رأيه ، لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (Phenimenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة · مثلا « قد انسب (الذهن) لي هذا التصور الالهي ، انما ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشابه ذهني أي الذي تعطى له المعيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هي اخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحـال بالنسبة الي تصـوري لارادة هذا الكائن او حريته » (٢٨) ·

أما عند الفارابي فالله من جهتـه غير عسير الادراك ، لأنه كامل بل في غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعب ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف وبسبب ملابستنا للمادة · يقول : « فينبغي أن تعلم أنه من جهته غير معتاص الادراك ، اذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المـادة والعـدم يعتاص ادراكه ، ويعسر علينـا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده · فان افراط كماله يبهرنا ، فلا نقوى على تصوره على التمام » (٢٩) ·

فما دام الله سبحانه تام الوجود وجب أن تكـون معـرفتنا به اتم ، ولكن كمـاله المطلق يجعـل عقولنا المحـدودة عاجزة عن ادراكه ادراكا واضـحا · فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائصـون في بحر المادة ، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذي يبهر أعيننا (٣٠) ·

وباختصار فان « معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذي نعقله · ولكن لما كان الأول كمـالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمـادة ، فلا نستطيع أن نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك الا اذا تجردت عقولنا تماما عن المادة » (٣١) ·

اذن ما هو الطريق الى معرفة الله معرفة حقه ، وادراكه ادراكا تاما او هو اقرب الى التمام ؟ يرى الفارابي أن هذا الطريق يتلخص في البعد عن المادة والارتفاع فوق المحسوس ، « اذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له اتم وايقن واصدق · وذلك انا كلما كنا اقرب الى مفارقة

---

(٢٨) د· نازلي اسماعيل : الفلسفة الالمانية ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨١ ·
(٢٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ ــ ٣٤ ·
(٣٠) د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ ·
(٣١) د· البير نادر : مقدمة لكتاب (المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ ·

المادة كان تصورنا له اتم ، وانما نصير اقرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل . واذا فارقنـــا المادة على التمام يصير المعقول منه في اذهاننا اكمـــل ما يكون » (٣٢) .

ولا شك ان في هذا الطريق اتجاها صوفيا واضـحا يهـدف الى تصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات ، حيث يصبح الانسان عقلا بالفعل ، كي يستطيع ادراك الله ادراكا تاما . واذا بـدا ان هـذا امـر مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشـكل كامل عن كل ماهـو مادى ومحسوس ، فانه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة البارى المعرفة الحقة . فالفارابى لم يغلق الطريق كما اغلقه (كنت) ، وانما فتح ابواب الأمل امام الانسان لكي يعرف ربه ويدركه الادراك الصحيح .

فليس صحيحا اذن ما ذهب اليه د . البير نادر من « أن الفارابى انتهى الى اللاادريـــة (٣٣) . أعنى الى القول بأننا لا نسـتطيع أن نعرف شيئا عن الله ولا عن صفاته » (٣٣) ، لأن اللاادرية بشكل عام تعنى انكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة (٣٤) ، بينما الفارابى يؤمن بقيمة العقل الكبرى وبقدرته على المعرفة ، بل أن فلسفته في كلياتها وجزئياتها مؤسسة على دعائم العقل والمنطق . وحتى في هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وانما رأى امكانية ذلك اذا تجرد الانسان عن المادة وارتفع عماهو محسوس ، واقترب قدر الامكان من عالم العقـل والمعقولات ، وهـو أمر ممكن للعـارفين وأصـحاب البصيرة او « الراسخين في العلم » بالتعبير القرآنى . بينما نجد اللاادريين لايستثنون احدا من عدم معرفة الحقائق . ولنا عودة الى هذا الموضوع حينما نعرض نظرية المعرفة .

(د) تجاوز الدليل الأرسطي وأدلة المتكلمين في اثبات وجود الله :

لا شك ان دليل الفارابى في اثبات وجود الله انطلاقا من تصوره لمفهومى الوجوب والامكان ، كان انجـــازا هاما تجاوز فيه دليل المعلم الأول ، وادلة المتكلمين .

فالمعروف أن دليل ارسطو في الالوهية يقوم على اثبات المحرك الذى لا يتحرك ، وهـو يعنى بأن العقـل يقضى ضرورة أن تنتهى المحركات في حركتها ، آخر الأمر ، الى محرك أول لا يتحرك ، والا تسلسل الأمر الى

---

(٣٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

(٣٣) انظر تقديم الدكتور البير نادر لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

(٣٤) المعجم الفلسفى ، ص ٥٨ ، اصدار مجمع اللغة العربية .

مالا نهاية له ، فبطلت الحركة أصلا · وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله (٣٥) ·

ويشرح أرسطو نظريته عن المحرك الذى لا يتحرك فى مواضع كثيرة من كتبه ، منها مثلا قوله فى (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك انما يتحرك عن شيء ، فواجب ضرورة أن يكون كل متحرك أيضا فى مكان فانما يتحرك عن غيره ، والمحرك أيضا يتحرك عن شيء آخر ، لأنه هو أيضا متحرك ، والآخر بدوره متحرك عن آخر · الا أن ذلك ليس يمر بلا نهاية ، بل لابد أن يقف عند شيء ما هو سبب الحركة » (٣٦) ·

أما الدليل الشائع عند المتكلمين فيقوم على أساس الاستدلال بالشاهد على الغائب ، أو بالمخلوقات ونقصها على حاجتها الى الخالق الكامل ، وبحدوثها على وجود المحدث ، وباحكامها واتقانها على وجود الخالق الحكيم الذى أتقن صنع كل شيء فى هذا العالم · وهذا مانراه بوضوح عند أئمة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء (٣٧) ·

لم يقتنع الفارابى بدليل المعلم الأول أو بأدلة المتكلمين ، وان لم يرفضها رفضا باتا · لكنه يرى أنها قاصرة عن ايصالنا الى معرفة الله المعرفة الحقة فضلا عن اثبات وجوده سبحانه · ذلك لأنها تبدأ من العالم لتنتهى الى اثبات وجود الله ، على حين أن وجود العالم لاحق على وجود الله ، وهى قضية انتبه اليها ديكارت بعد ذلك وكانت محورا للميتافيزيقا عنده ·

اضف الى ذلك أن أدلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالمعلول على العلة ، على حين « أن أولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، لأنه أوثق وأشرف ، ولأن عكس ذلك ــ أى الاستدلال

---

(٣٥) د· ماجد فخرى : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، ص ٩٥ ، بيروت ، ١٩٥٨ ·

(٣٦) أرسطو طاليس : الطبيعة (جـ ٢ ، ٧٣٠ أ ، ١٦) · أيضا (جـ ٢ ، ٨٤٦ أ ، ١٣) وما بعدها · وانظر أيضا ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، تحقيق : د· عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٥٨ ·

(٣٧) فيما يخص الأشاعرة ، راجع أبو الحسن الأشعرى : اللمع ، ص ١٠ ، نشرة مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ ، والباقلانى : التمهيد ، ص ٤٤ ــ ٤٥ ، تحقيق : د· أبو ريده و الخضيرى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، أيضا راجع الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ · أيضا (نهاية الاقدام فى علم الكلام) ، ص ٦٧ وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ ·

وبخصوص المعتزلة انظر ما ذكره القاضى عبد الجبار : « فاذا أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى » (شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢ ، تحقيق : د· عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٦٥) ·

بالمعلول على العلة ــ ربما لا يعطي اليقين ، خاصة اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها » (٣٨) ·

ثم ان الباحث اذا سلك هذا الطريق الصـاعد في معرفة الله قـد « يختلط عليه الامر ، لأنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، ولأننا قد نضل في معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهي عقلنا الى الاخفاق في هذا الصـدد ، لأنه يعجز عن الاحاطة بسـائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معـرفة الخالق بواسـطة هـذا الدليل » (٣٩) ·

اعرض الفارابي عن هذا الطريق او المنهج الصاعد الذي يبدا من العالم او من المعلومات لينتهي الى العلة الأولى ، واتبع منهج جدل هابط يقوم على تامل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لاثبات وجود العالم ، مع الاشارة الى فطرية معاني الوجود والوجوب والامكان · فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة ·

يعرض الفارابي منهجي الجدل الصاعد والهابط في النص الهـام الذي اورده في (فصوص الحكم) ، فيقول : « لك ان تلحظ عالم الخلق فترى انه لابد من وجود بالذات · فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل » (٤٠) · ثم يستشهد مباشرة بالآية القرآنية الكريمة :

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (٤١) ·

ويعلق احد شارحي (فصوص الحكم) على هـذا النص قائلا : « للقوم في اثبات وجود الباري مسلكان : احدهما ، وهو الاستدلال بالآثار

---

(٣٨) نصير الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ ، تحقيق : د· سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٨ ·

(٣٩) د· علي سامي النشـار ــ د· محمد علي ابو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٥ ــ ٣٧٦ ·

(٤٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ · وقد اسماه الناشر (كتاب الفصوص) ، ولكن الصحيح ما ذكرنا ، وهكذا شاع في قائمة مؤلفاته التي أجمع عليها المؤرخون ولعله سماه (بالفصوص) اختصـارا ، وقد تناولت الطبعة الهندية على عدة طبعات اخرى منها : طبعة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وطبعتان صدرتا في القاهرة ، ١٩٠٧ · بالاضافة للشرح المخطوط الذي اعتمدنا عليه ·

(٤١) (فصلت : ٥٣) ·

على مؤثرها وموجدها ، وهذا هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ، وثانيهما ، وهو اعتبار الوجود من حيث هو ، والنظر في أحواله ، وهذا هو طريق الحكماء المتألهين » (٤٢) ٠

فهناك اذن طريقان للوصول الى معرفة الله واثبات وجوده : الأول يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (امارات الصنعة) للاستدلال بضرورة وجود الصانع ٠ وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل أيضا جميع الأدلة التي تبدأ من المعلول للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى المحرك ، وهو الدليل الأرسطي الذي اشرنا اليه ، وكذلك أدلة المتكلمين في الاستدلال بالشاهد على الغائب ٠ اما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) ، حيث نستنتج أنه لابد من وجود واجب بذاته هو الله سبحانه ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا ٠ فننتقل من وجود الله الى وجود العالم وليس العكس ، لأن وجود العالم ، كما سبق ذكره ، لاحق على وجود الله ٠ وقد اتبع الفارابي الطريق الثاني ٠

ويستشهد الفارابي بالآية الكريمة : « سنريهم اياتنا في الآفاق ٠٠٠٠ » ، ويرى أنها تلخص الطريقين وتكشف عنهما ٠ الطريق الذي يبدأ من العالم (الآفاق) صعودا الى الله ، والطريق الذي يبدأ من الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم ٠ وهذا هو طريق الحكماء الالهيين الذي سار عليه أبو نصر ٠

ولعل هذا الموقف يكشف عن الينبوع الحقيقي للمعلم الثاني وهو القرآن الكريم والخلفية الاسلامية ، فضلا عن أن النص الذي أوردناه هو من كتاب (فصوص الحكم) ٠ وهذا الكتاب يخلو من أي تأثير مشائي أو خلافه ، بل هو ابداع وابتكار لعقل الفارابي وجهوده الفلسفية الخالصة ٠

وقد نحا الفارابي في هذا الكتاب منحى صوفيا اشراقيا يوازي النزعة المنطقية العقلانية التي اشتهر بها ٠ وكان لمنهج الفارابي هذا تأثير كبير على من تلاه من الفلاسفة القدماء ، وربما المحدثين أيضا كما سيتضح ٠

فهذا ابن سينا يستخدم نفس منهج الفارابي في الجدل الهابط ،

---

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسيني الفارابي (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ، الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، وانظر كوركيس عواد وميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابي ، ص ٢٥١ ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

ويسمى برهانه على وجود الله فى (الاشارات) بـ « حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » · يقـول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله · وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجـود ، وهو يشـهد بعد ذلك على سـائر ما بعده فى الوجود » (٤٣) ·

وهو يستشهد ايضا ، كالفارابى ، بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا فى الآفاق ··· » ، ويرى أن شطرها الأول يمثل نهجا معينا للذين يستدلون على وجود الحق (بالآفاق والأنفس) ، وهـو نهج المتكلمين والفلاسـفة الطبيعيين ، وأما شـطرها الثانى فيمثل نهج الحـكماء الالهيين الـذين يستشهدون بالحق على كل شيء ، وينطلقون من الله الى العـالم ، وهو النهج الذى اتبعه الشيخ الرئيس قائلا : « وهـذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (٤٤) ·

ويعلق نصير الدين الطوسى على ذلك قائلا : « ولما كانت طريقة قومه ــ يقصد الحكماء ــ أصدق الوجهين ، وسـمهم بالصديقين ، فان الصديق هو ملازم الصدق » (٤٥) ·

(هـ) أهمية نظرية الواجب والممكن فى الفلسفة الوسيطة والحديثة :

كان لنظرية الفارابى فى تقسيم الموجودات الى واجب وممـكن اثر هام فى الفلسفة الوسيطة والحديثة ، قد لا يقل اهمية وخطورة عن اثره فى الفلسفة الاسلامية · وهو اثر يبدو واضـحا ومباشرا عند فلاسـفة العصر الوسيط ، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين ، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة ·

١ ــ الفلسفة الوسيطة :

فى اطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثـال لا الحصر ، الى القديس توما الاكوينى الذى جعل برهان (الواجب والممكن) احد براهينه الخمسة التى اوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

---

(٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطوسى ، النمط الرابع ، ص ٤٨٢ ·

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ ·

(٤٥) نصير الدين الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات ، جـ ٣ ، ص ٤٨٢ ·

العلة · صحيح انه فضل برهان الحركة انطلاقا من ارسطيته كما فعل ابن رشد من قبل ، ولكن يكفى أن يكون مؤمنا ببرهان الواجب والممكن لنعرف مدى التأثير ·

يقول القديس توما : ان وجود الله يمكن اثباته « من جهـــة الممكن والواجب . وذلك اننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه · اذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه . وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما لأن ما يمكن أن لا يوجــد فهو معدوم فى حين ما · فاذن لو كان عدم الوجود ممكنا فى جميع الأشياء للزم انه لم يكن حينا ما شيء ، ولو صح ذلك لم يكن الآن شيء لأن ماليس موجودا لايبتدىء أن يوجد الا بشيء موجود · فاذن لو لم يكن شيء موجودا لاستحال ان يبتدىء شيء ان يوجد ، فلم يكن الآن شيء ، وهذا بين البطلان · فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد أن يكون في الأشياء شيء واجب ، والواجب اما واجب لذاته أو لغيره ، والتسلسل في الواجبـــات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مر قريبا · فاذن لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلة اخرى ، بل غيره واجب به ، وهذا ما يسميه الجميع الله » (٤٦) ·

والحقيقة ان هذا هو برهان الفارابى وابن سينا بعينه ، ولم يزد فيه الاكوينى حرفا واحدا ولم ينقص · ولكنه أورده هكذا دون اية اشارة الى أصحابه الحقيقيين ·

٢ ـ الفلسفة الحديثة :

أما فى الفلسفة الحديثة فيمكن أن نقارن هنا بين منهج الفارابى فى الانتقال من الله الى العالم بعد اثبات وجود الله أولا ، ومنهج (ديكارت) فى هذا الشأن ·

فالفارابى ، كما لاحظنا ، اشار الى وجـــود منهجين لمعـــرفة الله : احدهما يبدأ من العالم فيدرس ما فيه من نظام محكم ليستدل على وجود خالق حكيم ، أو ما فيه من متحركات للوصول الى محرك أول ، أو ما فيه من أجسام وأعراض حادثة لاثبات وجود قديم أول غير حادث ··· الخ · وهذا هو دليل الفلاسفة الطبيعيين ، وأرسطو وأتباعه من المشائين ، وكذلك علماء الكلام المسلمين · وهؤلاء يبدءون من العالم صعودا الى الله ·

---

(٤٦) توما الاكوينى · الخلاصة اللاهوتية ، جـ ١ ، ف ٦ ، ص ٣٣ ، بيروت ، ١٨٨٧ ·

أما المنهج الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تتراءى في الذهن لاستخلاص حقيقة إن الموجودات تنقسم الى قسمين : الأول موجود واجب ، وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لزم منه محال ، وليس لوجوده علة ، وهو واجب الوجود بذاته او الله ، أما الثاني فموجود ممكن ، وهـو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، وهو العالم على الاطلاق ، ولابد لوجود الممكن من علة ، لأن العلل لا يمكن أن تتسلل في الوجـود الى مالا نهاية ، بل لابد من وجود علة أولى لها ، والا استحال وجـود العـالم ٠

وقد لخص الفارابي هذين المنهجين في النص الذي ذكرناه قبل قليل وهو قوله : « لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض فتعلم انه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينتهي عليه الوجود بالذات » ٠

ولقـد أعرض فيلسوفنا عن المنهج الأول واتبع الثـاني ، أي المنهج الذي يبدأ باثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه الى اثبات وجود العالم ، لأن وجوده لاحـق على الوجود الالهي ٠ وهذا هو ما فعله ابو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد عدة قرون ٠

فالمعروف أن فلسفة ديكارت تتلخص في ثلاث مراحل (٤٧) :

١ ــ مرحلة اكتشاف الذات باتباع منهج الشك وصولا الى اليقين ٠

٢ ــ الانتقال من معرفة الذات الى معرفة الله ٠

٣ ــ النزول من معرفة الله الى معرفة العالم ٠

ولكي نقوم بمقارنة بين منهجي الفارابي وديكارت لابـد أن نقـوم بعرض موجز لهذه المراحل الثلاث في الفلسفة الديكارتية ٠

ففيما يخص المرحلة الأولى اصطنع ديكارت نوعا من الشك غايته الوصول الى اليقين ، ولذا سمي بالشك المنهجي ٠ فلقد شك في الحواس والعقل وحتى ببراهين الرياضة ، باستثناء شيء واحد رأى اننا لا نستطيع الشـك فيه ، وهـو أننا نفكر ونحن نشـك ، واننا لا يمكن أن نـكون غير موجودين ونحن نفكر ، ومن هنا جاء الكوجيتو المعروف : أنا افكر اذن أنا موجود ٠

---

(٤٧) انظر تقديم د٠ عثمان امين للتأمل الخامس من (التأملات) ، ص ٢٠١ ٠ أيضا تقديم د٠ جميل صليبا ل (مقالة الطريقة) ، ص ٣٦ ٠

يقول ديكارت : « لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تاباه عقولنا أن نتصور أن ما نفكر فيه لا يكون موجودا حقا حينما نفكر » (٤٨) ·

وبعد أن أثبت وجود الذات المفكرة لم يشأ أن يبقى فى عزلة تامة داخل دائرة الذات ، لأنه ليس وحده في هـذا العالم كما قال (٤٩) · وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة · وهذه هى المرحلة الثانية من فلسفة ديكارت ·

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية في الذهن · لأن شكه في كثير من الأمور يدل على انه موجود ناقص ، والنقص لا يعرف الا فى مقابل الكمال ، اذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذى طبعها فى نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته الا النقص (٥٠) ·

يقول ديكارت فى هذا الصدد : « ان ادراك الله سابق على ادراك نفسي : اذ انى لى أن أعرف انى اشك وأرغب ، اى أن شيئا ينقصنى ، وانني لست كاملا تمام الكمال ، اذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى ، وعرفت بالقياس اليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ » (٥١) ·

وبعد أن أثبت ديكارت فكرة الله أو الموجود الكامل كفكرة يقينية فى الذات انتقل الى البرهنة على وجوده · وأدلته تنحصر فى ثلاثة :

الدليل الأول :

ويمكن أن نسميه دليل العلية ، ونقطة ابتدائه هى فكرة الكمال · فكيف أهتدت الذات الى هذه الفكرة ؟ وما علة وجودها ؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك ، والشك دليل نقص ، فلابد اذن من موجود كامل هو الذى طبع هذه الفكرة فى الذات ·

يقول ديكارت : « ثم انى فكرت بعد ذلك فى شكوكى ، فتبين لى منها أن وجودى ليس تام الكمال ، لأننى كنت أعلم بوضوح أن المعرفة اكثر كمالا من الشك ، فلاح لى أن أبحث من أين تأتى لى أن افكر فى شىء اكمل منى ،

---

(٤٨) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، القسم الأول ، مادة (٧) ، ص ٩١ ــ ٩٢ ، ترجمة : د· عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ·

(٤٩) ديكارت : التأملات ، التأمل الخامس ، ص ١٤٨ ، ترجمة : د· عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ ·

(٥٠) د· نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ ــ ١٢١ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ ·

(٥١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٣ ·

فعـــرفت بالبداهة أن ذلك يرجع الى وجـــود طبيعـــة هى فى الحقيقة اكمـل » (٥٢) ٠

الدليل الثاني :

وهو مرتبط بالأول أو مكمل له على وجه أدق ٠ ففي الدليل السابق تساءل ديكارت عن علة وجود فكرة الكامل ، والآن يتساءل عن علة وجوده هو ، وهل يمكن ، وهو المالك لفكرة الكامل ، أن يكون موجودا لو لم يكن هنالك اله ؟

يقول ديكارت : « وانى أتساءل اذن ممن استفدت وجودى ؟ قد اكون استفدته من نفسى ، أو من أبوى أو من علل اخرى اقل من الله كمالا ٠ فليس يمكن أن نتصور شيئا اكمـل منه بل ولا كفئا له ٠ لكنى لو كنت مستقلا عن كل شيء سواه ، وكنت أنا نفسى خالق وجودى ، لما كنت اشك فى شيء أو أشتهى شيئا ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا الى اى كمال ، لأنى كنت أمنح نفسى كل كمال يخطر ببالى » (٥٣) ٠

اى اننى لو كنت علة وجودى لخلقت نفسى كاملة بدون نقص ! فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود ٠ فوجودى اذن تابع لعلة تتضمن كل ما يتصور من الكمـــال ، وهـــذه العلة هى الله (٥٤) ٠

الدليل الثالث :

وهو الدليل الانطولوجى أو الوجودى ، وقد سمى كذلك لأنه يحاول أن يستخرج وجود الله من معنى الاله نفسه ، كما نستخرج خواص المثلث من تعـريفه ٠ ويرتبط هذا الدليل ايضـــا برأى ديكارت فى التمييز بين الوجود والماهية ٠

ففى اى موجود يمكن أن نتصـور فصـلا بين وجـوده وماهيته ، كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضى بالضرورة وجوده ، أما فى الله فالمـاهية

---

(٥٢) ديكارت : مقالة الطريقة ، القسم الرابع ، ص ١٢٨ ، ترجمة : د٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

(٥٣) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٧ ، أيضا مبادىء الفلسفة ، ص ١١٠ ٠

(٥٤) د٠ نازلى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، وانظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٥ ٠

والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : اذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث انه تصور لموجود كامل ، متضمن لوجوده (٥٥) ٠

فالدليل الانطولوجى يعنى اذن أن ضرورة وجود الله متضمنة فى تصورنا له ٠ « فمن حيث أن الفكر يرى أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمنا فى فكرته عن الموجود الكامل اطلاقا ، لزم أن يستنتج أن هـــذا الموجود الكامل باطـــلاق موجود حقا » (٥٦) ٠

ويمكن أن يوضع الدليل الانطولوجى فى صورة قياس على النحو التالى (٥٧) :

الكائن الكامل هو الذى يملك كل صفات الكمال ٠

الوجود احدى هذه الصفات ٠

اذن الكائن الكامل يجب أن يكون موجودا ، ومن التناقض الا يكون موجودا ٠

وتبقى المرحلة الأخيرة من رحلة اليقين الديكارتى ، وهى التى حاول فيها اثبات وجود العالم الخارجى ، لأن هـــذا العالم موجود ولا يمكننا انكاره ٠ والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا ٠ ولذا فهو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى بما فيه من « أجسام ، أو عقول ، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال » (٥٨) ٠

والمعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طريق الحواس بل عن طريق فكرة واضحة ومتميزة هى الامتداد ، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسى الذى ندركه بالعقل ٠ ويضرب لنا ديكارت مثاله المشهور عن قطعة الشمع التى يمكن أن تتغير الكيفيات الحسية لها ، ولكن العقل يكشف وراء هذه التغيرات الحسية الطبيعة البسيطة الثابتة فى قطعة الشمع ، وهى الجوهر المادى أو الامتداد ٠ « اذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن

---

(٥٥) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، مادة (١٦) ، ص ١٠٤ ، وانظر تعليق د٠ عثمان أمين ، هامش ص ١٠٤ ٠

(٥٦) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ ٠

(٥٧) د٠ نازلى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٣ ٠

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ ٠

ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وانما الذى يدركها ذهنى وحده » (٥٩) ٠

وهكذا نلاحظ أن ديكارت ــ كما قال لا برتونيير ــ « لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم ، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى ، فلم يعتمد على الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء الى الأرض ، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله ، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم » (٦٠) ٠

هذا هو الشرط الفلسفي عند ديكارت بمراحله الثلاث ٠ عرضناه بايجاز وتركيز ، حتى نتبين أوجه التشابه بينه وبين أبى نصر وهى عديدة نذكر منها :

١ ــ يرى ديكارت أن الكمال الالهى أو الموجود الكامل فكرة فطرية في الذهن الانسانى ٠ والفارابى سبق الى هذا المعنى ، حيث ذهب الى اننا « نعرف الله معرفة اولية من غير اكتساب ، حيث نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا » (٦١) ٠

وديكارت يرى أن فكرة (الكمال) هى من الأفكار الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من حال القوة الى حال الفعل ، والفارابى يذهب الى « أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ٠ وان عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه اليها ، لا على سبيل أن تعرف بمعان أظهر منه » (٦٢) ٠

٢ ــ التفرقة بين الوجود والماهية التى اشرنا اليها عند ديكارت هى من الأفكار الاسلامية الخالصة التى صادفت نجاحا عند اللاتين ، ربما يزيد ، على نجاحها عند المسلمين ٠ وقد قال بها الفارابى ، وعززها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنده ٠

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء الا بالنسبة للبارى جل شانه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، لأن ما عدا الاله

---

(٥٩) ديكارت : التأملات ، ص ١٠٦ ، أيضا د٠ نازلى اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ ٠

(٦٠) انظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٣ نقلا عن (لابرتونيير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) ٠

(٦١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ ٠

(٦٢) الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٢ ٠

يكون الوجود عرضا من أعراض الذات . ذلك لأن الموجود ان كان علة ذاته ، فهو الحق فى ذاته ، والواجب الوجود بذاته . وان كان معلولا لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته ، وليس ثمة الا الله الذى هو واجب الوجود لذاته (٦٣) .

٣ ــ الدليل الانطولوجى ليس ابداعا لديكارت ، بل قال به القديس انسلم (١١٠٩ م) فى العصر الوسيط ، وسبقهما اليه الفارابى وابن سينا . فعند الفارابى لسنا فى حاجة الى تلك الاستدلالات الطويلة لاثبات وجود الله . بل يكفى أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده فى آن واحد . لأن ماهية البارى عين ذاته أو هى الوجود نفسه (٦٤) .

٤ ــ منهج ديكارت فى الهبــوط من الله الى العـــالم يماثل منهج الفارابى ، وكذلك ابن سينا ، الذى أشرنا اليه . والذى ينطلق من الله أو من الفكرة الكلية (عالم الحق) لاثبات وجود العالم (عالم الخلق) . هــذا المنهج الذى يرى أن مناهج المتكلمين والفلاســفة الطبيعيين التى تصعد من العالم الى الله قاصرة عن ادراك حقيقة الالوهية لأنها تستشهد بالمعلول على العلة ، وبالمتناهى على اللا متناهى ــ بتعبير ديكارت ــ بينما لا تحتاج معرفة الله الى أكثر من (تأمل عالم الوجود المحض) ، بتعبير الفارابى ، لنعرف أنه موجود .

وبكلمة موجزة وأخيرة ، نحن نقف عند الفارابى ، أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التى نلتقى بها عند ديكارت الذى ثار على البراهين التقليدية على وجود الله ، لأنها تبدأ من العالم لكى تنتهى الى اثبات وجود الله . وهذا فى رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ، ولأننا لا نستطيع ان نكون على يقين من وجود العالم اذا لم نبدأ باثبات وجود الله . ومن اجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التى لديه عن اللامتناهى أو الكامل ، وهو نفس ما فعله الفارابى وابن سينا ، (٦٥) .

ومن هنا ، فان البراهين العقلية التى قدمها ديكارت على وجود الله ، وكان يصول ويجول بها على غيره ــ بحق ــ قد اهتدى الى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابى وابن سينا ، (٦٦) .

---

(٦٣) د. ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ . وانظر الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٤ ، أيضا د. النشار ــ د. أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٣ .

(٦٥) د. يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦١ ، مكتبة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

ثانيا : البعد الكونى :

عرضنا فيما مضى البعد الالهى فى الفلسفة الفارابيــة ، ولـكى تكتمل الصورة نعرض الآن البعد الكونى متمثلا فى نظرية الفيض والعقول العشرة .

ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فانها تكاد تجمع على اهميتها فى تشكيل (الكونيات) عند فلاسفة المسلمين . وسوف نتكلم هنا عن مفهوم الفيض ، والموجودات الصـادرة عن البارى ومراتبها ، وموقع الانسان فى هـذه النظرية ، ثم الأهـداف التى كان يرمى اليها الفارابى من نظـرية الفيض .

(أ) مفهوم الفيض :

لاحظنا أن فيلسوفنا قد اثبت أن الله هو الوجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات ، وهو برىء من جميع انحاء النقص ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا حد . وهو غير مادى ، وليس له مادة بوجه من الوجوه ، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد ، فهو القديم وليس هناك ما هو اقدم منه ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته . فكيف تسنى اذن أن يصدر هـذا العالم المتعدد والمتغير والمـادى عن الموجود الواحد اللا متغير واللا مادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى ارقت الفكر الفلسفى منذ اقدم عصوره ، وحاول ابو نصر حلها بالاضافة الى مشاكل أخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض .

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخـلوقات لمجرد (وجوده) لا لغرض يبتغيه من ايجاده الوجود ، ولا لكمال يناله باعطائه الوجود لغيره . « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد بغيـره ، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون اولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال » (٦٧) .

ومتى وجد للأول الوجود الذى له ، « لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون

---

(٦٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ .

وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ... يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالا ما » (٦٨) .

وقد يفهم من ذلك أن الفيض ضروري ، وبالتالي فان ايجاد العالم لا يتم عن ارادة الهية حرة بل عن فيض ضروري ! ولذا فقد استنتج كثير من الباحثين (٦٩) ان الفارابي يخضع الباري تعالى لمبدأ الضرورة والالزام . ولكن الفارابي ينقض هذا الرأي في مكان آخر ، ويثبت أن صدور العالم عن الله « لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والارادة » (٧٠) .

ويبدو أن الفارابي يفهم الارادة فهما خاصا ، لأنها بالمعنى الذي يذهب اليه المتكلمون من الأشاعرة قد يؤدي الى اشكالات كثيرة أثارها معارضوهم من الفلاسفة . من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية خلق الأشياء الحادثة بارادة قديمة ، وما هو الموجب لأن تكون هذه الارادة القديمة سببا في وجود فعل من الأفعال في وقت دون آخر ؟ ثم اننا اذا سلمنا بوجود هذه الارادة سابقة على الفعل ، فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الارادة الأمر الذي يؤدي الى احداث تغير فيها . وكذلك اننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الارادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديما والمفعول حادثا ؟! (٧١) .

بل ان الشيخ الرئيس ابن سينا يضع المشكلة في صيغة تساؤلات فيقول : اذا كان العالم حدث بالارادة ، وكان المراد نفس الايجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ اتراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو في كل وقت عائد ولازم (٧٢) .

ولا مجال هنا لبحث هذه القضية تفصيلا واستجلاء حجج وأدلة كل فريق ، لأنها تحتاج الى بحث خاص . ولكننا نقول ان الفارابي تحاشيا منه لتلك الاشكالات ، ولما يثيره التصور الكلامي من شبهة حدوث التغير والتجدد في الارادة الالهية ومن ثم طروء التغير على الله سبحانه ،

---

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د. الأهواني : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٦ . أيضا د. النشار ـ د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٨٠ ، أيضا د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ . ترجمة : د. كمال اليازجي ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(٧٠) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ .

(٧١) د. يحيى هويدي : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

(٧٢) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ . تحقيق : د. سليمان دنيا وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

فانه أعطى للارادة مفهوما خاصا يقوم على اثبات ان الله تعالى ليس فيه مايضاد صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهي ازلية ·

يقول : « وانه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له ارادة لم تكن له في الأزل » (٧٣) ·

وهذا الخوف من شبهة تجدد الارادة الالهية أو تغيرها دفع الفارابي الى أن يجعل صفة (العلم) هي الأساس في صدور الموجودات من الله ، وأن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه ، وان لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا ·

يقول أبو نصر : « وانما أظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » (٧٤) ·

ويقول في موضع آخر : ان الله « يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه · فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٥) ·

والكون الحادث أو الصادر ليس سببا لوجود الله وليس غاية له ، كما أنه لا يستفيد منه كمالا ما بل وجوده لأجل ذاته · وهو ليس بحاجة في افاضته الوجود الى شيء أو عرض يكون فيه، أو حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء بخار ، الى حرارة يتبخر بها الماء · وليس وجوده بعد الفيض باكمل من وجوده قبله ، وليس وجوده قبل الفيض باكمل من وجوده بعده ، وانما ذاته في الحالين واحدة · ولا يمكن ان يكون له عائق في ان يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا ، وانما يحصل الفيض بدافع من غزارة الوجود الالهي وخصوصيته وجوده وكماله (٧٦) ·

من ذلك يتبين لنا ان الله علة فاعله Efficient cause من حيث ان تعقله هو سبب صدور الموجودات عنه ، وسنرى أنه أيضـــا علة غائيــة Final cause من حيث ان جميــــع الموجـــودات تؤمه وتقتفي أثـــره

---

(٧٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ·
(٧٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ·
(٧٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ·
(٧٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ـ ٣٩ ، أيضا الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٤٨ ، وانظر د· ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ·

وتتسامى فى الصعود اليه ، أما العالم فلا يمكن أن يكون علة فاعلة ولا علة غائية لله ، ولذا فان الفارابى لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ولكن يقول بعلاقة بين العالم والأول ، اذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول ، والأول غير محتاج الى العالم فى كيانه ووجوده (٧٧) ٠

(ب) صـــدور الموجـــودات :

قلنا ان الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء ، حيث « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه . فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٨) ٠

والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وأن صدر عن الواحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل » (٧٩) ٠

والموجودات كثيرة ، ولكنها مع كثرتها متفاضلة ٠ وهى تتسلسل فى جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كمالا وهكذا ٠ فالله سبحانه « اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه ٠ فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا ٠ فتنقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) ٠

ولذا فان سلسلة العقول تبدأ بأن « يفيض من الأول وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة ٠ فهو

---

(٧٧) د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٢ ، وانظر تعليق د٠ البير نادر على (المدينة الفاضلة) ، هامش ص ٣٩ ، ص ٤٣ ٠

(٧٨) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠

(٧٩) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ ــ ٧ ٠ وقد رفض أبو الوليد ابن رشد مقولة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأى أرسطو وأتباعه ٠ « فهؤلاء يقولون ان الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، اذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بارادة الله ومن غير أن تكون هناك حاجة الى توسط عقول خالقة الى جانبه سبحانه كما ذهب الفارابى ومن تبعه » ٠ انظر د٠ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١٣٩ ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ٠

(٨٠) الفارابى : المدينة الفاضلة : ص ٤٤ ــ ٤٥ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٥٢ ٠ والفيض عند ابن سينا ثلاثى لا ثنائى حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان وصورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس وجرمية الفلك الأقصى ٠ (هامش المدينة الفاضلة ، ص ٤٥) ٠

يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته · فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى · والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول · فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ····· الخ » (٨١) ·

وتستمر هذه العقول ـ أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي ـ بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، وبادراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب آخر · وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، ويصدر ما يقابلها من الكواكب السيارة وهي : زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي · وبالعقل العاشر تتم سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية أبد الدهر · ويعلل الفارابي توقف تسلسل العقول عند العقل العاشر بأنها لا يمكن أن تستمر في التسلسل الى مالا نهاية (٨٢) ·

والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واهب الصور) ، « وهو يعقل الأول على الدوام ويعقل مادون الأول على الدوام · فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول ، وبعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية » (٨٣) · أي أن العقل الفعال هو المدبر لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد ·

فالجدل الهابط ينتهي اذن عند آخر العقول حينما نصل الى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى نصل الى أعلى المخلوقات وهو الانسان · والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما ، على حين أن الموجودات الأرضية لابد من انتقالها من القوة الى الفعل ، « لأنها في غاية النقص في الوجود · وذلك انها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام ، بل انما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل » (٨٤) ·

---

(٨١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ ـ ٤٥ وانظر السياسة المدنية ، ص ٥٢ ·

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٩ ، وانظر د· ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ·

(٨٣) الفارابي : الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ·

(٨٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٤ ·

وهذا النظام الصادر عن الواحد هو فى نفس الوقت مظهر للعدل الالهى ، كما هـو مظهر لوحدة الذات الالهية • فالعالم فى نظر الفارابى مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا (٨٥) •

(جـ) جدلية الموجودات وموقع الانسان :

فى عالم ما فوق فلك القمر يكون الجدل نازلا من افضل الموجودات ، « ثم الأنقص فالانقص الى ان ينتهى الى انقصها • وافضلها واكملها الأول • فأما الأشياء الكائنة عن الأول ، فافضلها بالجملة هى التى ليست باجسام ولا هى من اجسام ، ومن بعدها السماوية • وافضل المفارقة من هذه هو الثانى ثم سائرها على الترتيب الى أن ينتهى الى الحادى عشر ــ أو العاشر وهو العقل الفعال ــ وافضل السماوية هى السماء الأولى ، ثم الثانية ، ثم سائرها على الترتيب ، الى ان ينتهى الى الحـادى عشر وهـو كـرة القمر » (٨٦) •

اما دون فلك القمر فالجدل صاعد ، ويبدا من ادنى الموجودات وهو المادة « ثم الأفضل ، فالأفضل ، الى ان ينتهى الى افضلها الذى لا افضل منه • واخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضــل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه » (٨٧) •

وهكذا يكون الانسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التى تبدا بالهيولى وتنتهى بالانسان الذى لا يوجد فى العالم ما هو افضل منه كما يرى الفارابى •

ونلاحظ ان حدوث الموجودات فى العالم الطبيعى يبدا من البسيط ، فالمركب ، فالاكثر تركيبا • فهو يبدا من المـادة التى تحدث من الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية ، وتلك الطبيعة هى الحركة • لان من رأى الفارابى ان « لا سكون البتة فى شىء من الأجزاء السماوية • فان جميعها متحركة • والكواكب أيضا فى ذاتها متحركة » (٨٨)

فالمادة الأولى تنتج اذن عن حركة الأجسام السماوية ، وينتج عن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها

---

(٨٥) د• النشار ــ د• أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٢٨٢ •
(٨٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ •
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ •
(٨٨) الفارابى : التعليقات ، ص ١٦ •

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، ومن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الأولى وتعاقبها » (٨٩) ٠

ويعد المادة الأولى تحدث الاسطقسات (المبادىء) الأربعـــة وهى التراب والماء والنار والهواء ٠ وهذه مركبة من المادة والصورة ٠ ثم « تختلط هذه الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الأول ، فيحدث من ذلك أيضـــا أجسام كثيرة متضادة الصور » (٩٠) ٠

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحدث اجسام أكثر تركيبا من الأولى ٠ « فالمعادن تحدث باختلاط اقل تركيبا واقرب الى الاسطقسات ، ويحـــدث النبات باختلاط اكثر منها تركيبا وأبعـــد عن الاسطقسات برتب اكثر ٠ والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط اكثر تركيبا من النبات ٠ والانسان وحده هو الذى يحدث عن الاختلاط الأخير » (٩١) ، وهو الاختلاط الذى تتوقف عنده عملية التركيب والامتزاج ٠ وبذا يـــكون الانســـــان أعقد الموجودات الطبيعية وأكثرها تركيبـــا ، ولا يمكن أن يكون موجود فى العالم افضل منه ٠

والموجودات الطبيعية يفترض أن تبقى حينما توجد بسبب تركبها من المادة والصورة ٠ ولكن لما كانت الصور متضادة ، وكل مادة يمكن أن توجد لها هذه الصورة وضدها ، أضحى من الممكن أن تتعاقب الصـــــور على الهيولى ، فتوجد وتتلف ويوجد ضدها وهكذا ٠ ولعل هذا هو السبب فى استمرار الكون والفساد فى عالم الطبيعة (٩٢) ٠

والكون المنبثق من الموجود الأول يحن للرجوع اليه ، كما ينزع كل فرع الى الالتحاق بأصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذى اشرنا اليه : « لكن الانسان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو الى الله، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا، ونبذ عالم المادة، وجاهد فى السعى وراء الحق ٠ على أن سبيل الحق مزدوج : تؤدى اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك

---

(٨٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ ٠

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٦٠ ٠

(٩١) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ٩٣ ٠

(٩٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ ، السياسة المدنية ، ص ٦٢ ــ ٦٣ ، الدعاوى القلبية ، ص ٩ ، وانظر د٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٩ ٠

والحدس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان أن تتسامى الى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والغبطة » (٩٣) .

فالانسان اذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات وأعقدها تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات .

والموقع الهام الذي أفرده الفارابي للانسـان في نظرية الفيض هـو الأساسي والحاسـم في صلب مذهبـه . لأنه مهما قيل عن تأثير الأفـلاك والعقول في عالم ما تحت القمر ، وهو عالمنا هذا ، فان هذا التأثير يظـل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تأثير الكواكب في مجريات الأمور في العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون الى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) . فالفاعل في عالم الطبيعة هو الانسان ، طبعا بعد الفاعل الرئيسي وهو الله كما سنرى ذلك تفصـيلا في الفصول القادمة .

(د) تعقيب ونقد : دوافع وأهداف الفارابي في نظرية الفيض :

كان المعلم الثاني يرمي ، من خلال نظرية الفيض ، الى تحقيق عـدة أهداف ، أو حل عدة أشكالات يمكن اجمالها فيما يلي :

١ ـ مشكلة الوحدة والكثرة :

وهي تتلخص في كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذي يذهب اليه القائلون بالحدوث والذي يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدي الى حصول تغير وتعـدد في الـذات الألهيـة .

---

(٩٣) د. كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢١ ، وانظر د. عادل العوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٩٤) يقول أبو نصر : « من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع ، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذي يسمى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض ! ولو صح هذا الحكم واطرد ، لوجب أن كل انسان أو أي جسم كان اذا استتر بسحاب من ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر منه طباع المجانين ، فكيف العقلاء ؟! » .

انظر الفارابي : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ .

ودرءا لتلك الشبهة قال الفارابي بالفيض ، حيث لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الأول • ومن هذا العقل تبــدأ الكثرة حينما يعقل (موجده) وهو (الأول) ، فيصدر عنه عقل آخر ، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر • اى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجي (٩٥) •

فليس صحيحا ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأى مفاده : أن الكثرة مادامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يكون مفتقرا الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، اذ لولاه لم تكن كثرة ! ••• ذلك لأن الفارابي اكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفتقر في وجوده الى شيء ، وهو الموجود الكامل المطلق الكمال ، وليس في وجود الموجودات عنه ما ينسال به سببا أو غاية • فالعالم ليس علة فاعلة او غائية لله ، بل العكس هو الصحيح • ثم أن هذه العقول ممكنة بذاتها ولكنها واجبة بغيرها (الله) • أضف الى ذلك أن الفارابي يصرح دونما اى لبس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد « اقتبست الوجود من الأول » (٩٧) • اى انها مفتقرة فى وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقرا فى ايجاد الكثرة الى احد العقول ، وهو الذى يمنحه الوجود أصلا ؟ انها حقا مناقضة صارخة •

٢ ـ القــدم والحــدوث :

يرى الكثيرون أن الفارابي ومن تبعه فى القول بنظرية الفيض ، حاول التوسط أو الجمع بين ماجاء فى فلسفة ارسطو من القول بقدم العالم وبين ماجاء فى العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التى قال بها افلوطين ، والتى تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات عن الأول ، وفى نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلى • فهناك اذن مصدران : أحدهما أرســطى والآخر افلاطونى محدث ، وهــذا ملخص كلامهم (٩٨) •

وبالرغــم من أننا لا نميل الى صب الفكر الاسـلامى فى القــالب

---

(٩٥) انظر فى هذا الصدد د• يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٥٨ •
(٩٦) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٤ •
(٩٧) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٢ •
(٩٨) على سبيل المثال د• جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٤ • د• النشار ـ د• أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٨٠ ، اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ •

اليونانى ، أو قياسه دوما بالمسطرة الاغريقية ، لأننا نؤمن أن هذا الفكر، وكل فكر ، هو نبت لتربته ، وظروفه ، وملابساته ، دون انكار ظاهرة التأثر والتأثير فى نطاق الحضارات ، فان الفكر الاسلامى كان ، ولا يزال ، قبسا من نور الوحى ، ونتاجا للظاهرة القرآنية ـ بتعبير مالك بن نبى ـ .. بالرغم من كل ذلك ، فان البحث العلمى يحتم علينا مناقشة هذه الآراء لمعرفة حظها من الصواب .

اما بالنسبة للمصدر الأرسطى ، فنحن نعتبر اخذ الفارابى بنظرية الفيض هو احدى معارضاته الهامة لارسطو . لأنه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول أن يدفع عن أرسطو شبهة القول بالقدم ! فبين أن ما ورد عنه فى كتاب (طوبيقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم او محدث ، هو على سبيل المثال الذى لا يجرى مجرى الاعتقاد ، فضلا عن أن غرض أرسطو فى هذا الكتاب ليس بيان أمر العالم ، بل غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة (٩٩) .

أما ما ورد عن ارسطو فى كتاب (السماء والعالم) من قوله : ان الكل ليس له بدء زمانى ، فليس معناه ـ حسب رأى الفارابى ـ القول بقدم العالم ، وانما يعنى : أن الزمان هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء (١٠٠) .

ثم يقرر الفارابى بنفسه ، وكرأى خاص له ، القول بالحدوث بما لا يختلف كثيرا عن علماء الكلام ، وهو أمر بالغ الدلالة . يقول : « العالم مبدع من غير شيء ، فمآله الى غير شيء ... والبارى جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) .

ويؤكد هذه القضية فى مكان آخر حيث يقول : « القديم بذاته واحد وما سواه محدث » (١٠٢) .

ويعطى لرأيه فى الحدوث شيئا من التميز حيث يقول : « أن العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات » (١٠٣) .

---

(٩٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٠ .
(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠١ .
(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٠٣ .
(١٠٢) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ .
(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ .

اذن فموقفه من مشكلة قدم العالم صريح وواضح . ولا داعي لتاويله . وهو يقف في صف القائلين بالحدوث · نعم قد يختلف معهم في التفاصيل والمسميات ، كأن يكون الحدوث ذاتيا أم زمانيا ؟ وهل الحدوث غير الابداع وماهي العلاقة بينهما ؟ وغير ذلك من التفاصيل الكثيرة . الا ان رأيه في بنيته الاساسية ينسجم مع القول بحدوث العالم وليس بقدمه · بل ان مذهبه في صورته العامة . وفي مقدماته الفلسفية الالهية يجب ان يؤدي الى هذه النتيجة ·

فكيف جاز اذن ان يقال : ان فلسفة الفارابي تؤدي الى القول بقدم العالم ، لأنها تعتبر الفيض قديما ولا تقول بخلق العالم في الزمان ومن العدم ، او ان هذه النظرية هي نظرية في قدم العالم ، لأن العالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك ان العالم ملازم لله منذ القدم ، فهو اذن قديم مثله ؟ ··· كيف جاز ان يقال ذلك ، والفارابي ، كما لاحظنا ، يؤكد قوله بالحدوث ، ويقر بأن العقول ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، اي بالله · وكل ممكن فهو محتاج في (وجوده) الى الغير ، والله هو موجد هذه العقول او مبدعها ؟

اما تشبيه الفارابي لصدور الموجودات بانه كصدور النور عن الشمس ، رغم انه لم يستعمل هذا التشبيه في كتبه المعروفة ، فهو تعبير مجازي ، ويجب ان يؤخذ في هذا الاطار وحسب · على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابي وافلوطين في موضوع الفيض · فهذا « قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور ، بينما الاسلاميون ، وعلى رأسهم الفارابي ، قد تلقوا هذه الفكرة ، وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة افلوطين الرمزية الشعرية » (١٠٤) ·

فالفيض اذن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك الباري لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل اية شبهة من الوحدة او الاتحاد بين الله ومخلوقاته · كيف يكون ذلك والله عند ابي نصر مفارق للعالم اشد المفارقة ، ومنزه عن الصفات تمام التنزيه · تنزيه ينفي عنه الزمان والمكان والمادية والجسمية ، ويميز بينه وبين مخلوقاته تمييزا تاما ·

والفلاسفة المسلمون ، والفارابي اولهم ، يلتقون في هذا حقيقة مع المعتزلة ، وان زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية اعمق في التجريد والعقلانية ، وادخل في باب العلو والتسامي **Transcendence** (١٠٥) ·

---

(١٠٤) د· النشار ـ د· ابو ريان : المصدر السابق ، ص ٢٧٧ ·

(١٠٥) د· ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ ·

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفـــارابى فى الفيض يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

٣ — قد يكون أحد أهداف الفـــارابى من نظريته التقريب بين الله المفارق المتعالى الذى « ليس كمثله شيء » وبين العالم ، وان هذه النظرية مجرد منهج للوصول الى هذه النتيجة (١٠٧) · وقد يكون هدفها التقريب بين الله والانسان ، كما سنرى فى نظرية النفس ، والنبوة ، والانسان الفاضل ·

٤ — يمكن أن تعد هذه النظرية أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية ونسق متكامل عن العالم فى ترتيب هندسى اعتمد على ما وصل اليه علم الفلك من تطور حتى ذلك العصر ، « حيث يكون العـالم مظهرا لوحدة الذات الالهية ، وهو فى نظامه البديع مظهر للعدل الالهى ، لأنه فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معا » (١٠٨) ·

---

(١٠٦) د· ألبير نادر : تعليق على (المدينة الفاضلة) ، هامش ، ص ٣٩ ·

(١٠٧) د· ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ·

(١٠٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٣ ·

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ ـ مقدمة : نفس الانسان وأنفس الموجودات :

حينما نبحث موضوع النفس نكون قد دخلنا في صلب مبحث الانسان عند المعلم الثانى · أليس الانسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم ان الانسان يشترك مع الحيوانات الأخرى في وجود النفس ، فانه قد امتاز عليها بوجود قوة أخرى تؤدى وظائفها دونما حاجة للآلات الجسمانية وهى قوة العقل ·

يقول ابو نصر : « وللانسان ، من جملة الحيوان ، خواص ، بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل » (١) ·

لذا اهتم فيلسوفنا بالنفس اهتماما كبيرا ، « وحدد لأول مرة معالم علم النفس فى الاسلام ، وبين موضوعه » (٢) ·

والفارابى ، كما اشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الانسان بل يجعلها شاملة لكل المخلوقات · فكل شيء في هذا العالم له نفس معينة · هناك أنفس الأجسام السماوية . وأنفس الحيوان الناطق ، وانفس الحيوان غير الناطق · أما أنفس الأجسام السماوية فهى مباينة للأنفس الأخرى فى النوع « مفردة عنها في جواهرها · وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دورا · وهى اشرف واكمل وافضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا · وذلك انها لم تكن بالقوة

---

(١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ ·

(٢) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٩ ·

اصلا ، ولا في وقت من الاوقات ، بل هي بالفعل دائما ، من قبل ان معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الامر ، وأنها تعقل ما تعقله دائما . وأما أنفسنا نحن فانها تكون اولا بالقوة ثم تصير بالفعل . وذلك أنها تكون أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل » (٣) .

وأنفس الأجسام السماوية مقدمة في المرتبة على أنفس الأجسام الأخرى ، فهي أشرف من أنفس الحيوان عموما . والسبب في ذلك مرده الى أن أنفس الأجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها أن وجدت بالقوة ، وأما أنفسنا نحن فانها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه . كما ان أنفس الأجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة المتخيلة ، وانما لها القوة التي تعقل فقط ، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة . ثم ان الأنفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة . « فكل نفس تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثواني ذاك الذي أعطاها جواهرها » (٤) .

والأنفس السماوية لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الانسان « لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها » (٥) وهذا أمر آخر يؤكد به الفارابي اتجاهه الى أن نفس العالم السماوي أشرف من كل ما عداها من الأنفس . فهي موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن أن توجد بالقوة ، وهي تعقل المفارقات أو المعقولات ولا يمكن أن تعقل الأشياء المادية أو المخالطة للمادة . واعتقد ان الفارابي يقصد بالسماوي كل ما هو الهي أو مقارب للألوهية ، وهو لا شك أشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذي اتبعه أبو نصر ، غير أن هذا لا يعني الحط من قيمة الانسان ومنزلته الكبيرة في عالمنا هذا الذي يقف الانسان على قمته ، وهو ما سنراه في هذا الفصل وفي الفصول القادمة .

أما أنفس الحيوان فهي تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الانسان . وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل في وجود القوة الناطقة عند الانسان وانعدامها عند الحيوان الأعجم الذي توجد عنده ثلاث قوى هي : النزوعية ، والمتخيلة ، والحساسة . حيث تقوم المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الانسان . وبعضه توجد له القوة الحساسة والنزوعية فقط (٦) .

---

(٣) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٢٤ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٣٤ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ ــ ٣٣ .

وسوف نبحث في هذا الفصل الجانب الميتافيزيقي للنفس ، والذي يتعلق بوجودها ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ونبحث أيضا الجانب الطبيعي للنفس ، والذي يدور حول أنواعها وقواها المختلفة .

٢ ـ طبيعـــة النفس :

(أ) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفـارابي كثيرا في تعريفه للنفس ، وان كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك . اما مـا يشير اليـه أغلب الباحثين (٧) من أن الفارابي جارى ارسطو في تعريفه للنفس بانهـا « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٨) ، فهو غير مطابق للحقيقة تماما .

ذلك لأن ابا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفي رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا . غير انه ذكره منسوبا الى ارسطو ، فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : انها استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٩) .

ولم يشر الى انه قد وافق ارسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر الى انه قد رفضه . ربما لأنه كان في صدد الاجابة على سؤال وجه اليه ، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال . فلا بد أن يكون السؤال اذن عن تعريف أرسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابي لهـــا !

على أن هناك من الشواهد ما يشير الى ان ابا نصر يتبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس . فحينما يذهب هذا الى ان « النفس صـورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة » (١٠) ، لتأكيد ارتباط النفس بالجســم

---

(٧) انظر على سبيل المثال د. خليل الجر و الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ . أيضا سعيد زايد : الفارابي ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٨) انظر أرسطو : كتاب النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، ترجمة : د. احمد فؤاد الأهواني ، راجعه على اليونانية د. الأب قنواتي ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت .

(٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ .

(١٠) أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين ، م ٢ ، ص ٣٠ .

بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة ، نرى الفارابي يقول : « الجسم شرط في وجود النفس لا محالة » (١١) ولكنه يستدرك قائلا : فأما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (١٢) ·

ذلك لأن الموقف الأرسطي يؤدي الى أن النفس تفنى بفناء الجسد ، حيث ان وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح ، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن (١٣) ·

وينتقد الفارابي افلاطون بشكل صريح فيقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (١٤) ·

ولكن نقد النظرية الافلاطونية القائلة بهبوط النفس من عالم المثل وحلولها في سجن الجسد ، يمكن أن يحسب لصالح النظرية الأرسطية ، وكأن الفارابي يريد أن يؤكد هنا ارتباط النفس بالبدن كما فعل أرسطو ·

ورغم تلك الشواهد الدالة على تأثر المعلم الثاني ببعض جوانب النظرية الأرسطية في النفس ، فانه يتبنى آراء أخرى تقلب النظرية الأرسطية رأسا على عقب ، وذلك حين يقرر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائه · والفارابي يعرض تصوره هذا في كتاب (فصوص الحكم) ، وهو أمر له دلالة خاصة ، حيث اننا نعد هذا الكتاب ــ كما سبق وذكرنا ــ اكثر مؤلفاته تعبيرا عن ابداعه الذاتي وجهده الفلسفي الخالص المستمد من التصور القرآني الاسلامي ·

يبدأ الفارابي بأن يوضح أن الانسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العلن كما ينعتها) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كما يسميها) فيقول : « الانسان منقسم الى سر وعلن · أما علنه فهو الجسم المحسوس باعضائه وأمشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) ·

---

(١١) الفارابي : التعليقات ، ص ١٢ ·   (١٢) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٢ ·

(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٣ و ، ص ٤٤ ·

(١٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ · ويكرر نفس المعنى في (الدعاوى القلبية ، ص ١٠) فيقول : « وان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وانها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة » ·

(١٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ · والفارابي هنا وفي مؤلفاته الأخرى يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد · وبالرغم مما قد يثار من اختلاف بين المصطلحين وخاصة في الآيات الدالة عليهما في القرآن ، فان أغلب المفسرين يرجحون كونهما شيئا واحدا · انظر مثلا القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، ص ٢٦١ ــ ٢٦٢ ، ط دار الكتب المصرية ، ١٣٥٦ هـ · أيضا ابن القيم الجوزية : الروح ، ص ٢٣٦ ـ طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ ، أيضـــا د· ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٠ ·

ثم يوضح هذا الامر اكثر فيشير الى أن القوى الظاهرة هي الجوهر المادى ، والقوى الباطنة هي الجوهر الروحي · يقول : « أنت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثاني : مباين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم · فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من امر ربك ، وبدنك من خلق ربك » (١٦) ·

فالانسان اذن مركب من جوهرين : أحدهما له شكل ، وكيف ، ومقدار ، وحركة ، وسكون ، وحيز ، وانقسام ، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسماني (١٧) ، والثاني مغاير للأول في صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار ··· الخ ، وغير مشارك له في حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلي مجرد لا يختلط بشيء من الوهم ، والوهم « ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) · هـذا الجوهر الثاني هـو النفس أو الروح كما يشير الفارابي ·

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابي تمايزه عن الموقف الأرسطي ، أو قل عن الموقف الاغريقي بشكل عام · وذلك حينما يذهب الى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق · والانسان مزاج جامع من هذين العالمين ·

ولا شـك أن الفارابي يؤصـل هـذه القضية انطلاقا من الآيات القرآنية الكريمة التى تشير الى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر · حيث يقول البارى سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (١٩)

وكذلك الآية التي تشير الى أن الروح تصدر من عالم الأمر في قوله تعالى:

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢٠)

وعالم الامر هو « عالم الأرواح والروحانيات ، لأنها وجدت بأمر

---

(١٦) فصوص الحكم ، ص ٩ ، و (مركب) ساقطة هنا وموجودة في الطبعة المصرية للكتاب ، مكتبة الخانجي ، ١٩٠٦ ·

(١٧) انظر الفارابي : كتاب قاطيغورياس أى المقولات ، ص ١٤٨ ، تحقيق : نهاد ككليك ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، بغداد ، ١٩٧٥ ·

(١٨) الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٢٨ ·

(١٩) (الأعراف : ٥٤) ·

(٢٠) (الاسراء : ٨٥) ·

الحق بلا واسطة مادة ومدة » (٢١) . اما عالم الخلق « فهو عالم الأجسام والجسمانيات ، وهو ما يوجد بعد الأمر بمادة ومدة » (٢٢) ·

أى أن عالم الأمر هــو العالم الروحى الذى يحــدث دونما حاجة للمادة أو الزمان ، ومن هنا كانت النفس الصادرة عنه جوهرا روحانيا مجردا ومعقولا، اما عالم الخلق فهو العالم الحسى المرتبط بالمادة والزمان، ولذا كان طبيعيا أن يصـــدر عنه الجوهر الجسمانى ، وما الانســـان الا تركيب من هذين الجوهرين ·

ونلاحظ أن رأى الفارابى هــذا حــول طبيعة النفس والمستمد من القرآن ، يعرضه في (فص) آخر من فصوصه · وكأنه يريد أن يؤكــد ايمانه واعتزازه به ، فيضعه فى خط مواز للاتجاه الأرسطى فى طبيعة النفس · وهو اتجاه تغلب عليه النزعة المادية التى يرفضها أبو نصر ، فيقول : « ان الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلقة ، ولا يتعين باشارة ، ولا يتردد بين سكون وحــركة ، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت » (٢٣) ·

يؤكد الفارابى هنا مرة أخرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس ، ويضيف اليها امرا آخر هو كون الزمان النفسى مســتمرا ومتصلا · فالنفس تدرك الماضى الذى غاب ، والمستقبل الذى هو آت ، طبعا اضافة للحاضر التى هى فيه · وهذا الاستمرار والاتصال بين آنات الزمان هو الذى يجعلها مؤهلة لأن (تسبح) فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسماء الالهيــة تأكيدا لروحانيتها ·

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسان مركب من جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادى مكيف ، مشكل ، مصور هو الجسم · والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له ، ولذلك لا تفنى بفنائه · وهذا اتجاه مغاير كلية لنظرية أرسطو فى

---

(٢١) القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ١٠٦ ، تحقيق : د· محمد كمال جعفر مركز تحقيق التراث . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨١ ·

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

(٢٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٩ ، « وعالم الملكوت هو عالم الأمر ، وعالم الجبروت هو عالم الأسماء والصفات الالهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

النفس · تلك النظرية التى ترى أن النفس صورة للجسد ، وهذا مادة لهـا ·

ولكن كيف نفسر مجاراة الفارابى لجانب من النظرية الأرسـطية خاصة فيما يتعلق بطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم ؟ نقول : لعل الفارابى أحس بعد أن وافق أرسطو فى ذلك الجانب بما فى النظرية الارسطية من اتجاه مادى ، لأنها تستمد أصولها من نظرية المادة والصورة · ومعروف أن المادة والصورة متلازمتان ، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجـود الآخـر ، لذلك فانه حاول أن يتخذ الموقف الذى ينسـجم مـع أصـوله الاسلامية التى تثبت روحانية النفس ، فكان موقفه الذى عرضناه من واقع نصوصه الواردة فى (فصوص الحكم) ، والذى يعدل ، ان لم يكن يلغى ، بشكل كبير موقفه القاضى بأن النفس صورة الجسم ·

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليرى) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه ــ يعنى الفـــارابى ــ أنه لا يدرك تاثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب اليه القرآن » (٢٤) · لا بل ادرك الفـــارابى تاثير النظرية الأرسطية على أصوله الاعتقادية الاسلامية ، ومن هنا كان رأيه الجديد المغاير كلية لرأى أرسطو الذى عرضناه فيما سبق · خاصة وأن (أوليرى) نفسه يعترف بأن الفارابى « يبدو دائمـا مسلما متمســكا بدينـه » (٢٥) ·

(ب) البراهين على روحانية النفس :

للفارابى رسالة هامة فى (اثبات المفارقات) · والمفارقات تعنى « الجواهر المجردة عن المادة ، والقائمة بأنفسها » (٢٦) · وهى عنده على أربع مراتب (٢٧) :

١ ــ الموجود الذى لا سبب له وهو واحد ·

٢ ــ العقول الفعالة ·

٣ ــ القوى السماوية ·

٤ ــ النفوس الانسانية ·

---

(٢٤) أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ص ١٦٠ ·

(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٦٠ ·

(٢٦) انظر الجرجانى : التعريفات ، ص ١٩٩ ·

(٢٧) الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات ، ص ٢ ·

ولقد عرضنا للثلاثة الأولى فيما سبق ، وما يهمنا الآن هنا هو النفس الانسانية · فلم يكتف الفارابى بتحقيق جوهرية النفس وتميزها عن البدن ، بل حاول اثبات ذلك ببراهين قاطعة سيكون لها اثر كبير فيمن تلاه من فلاسفة ، وخاصة ابن سينا كما سنرى · أما تلك البراهين فهى (٢٨) :

١ ــ النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها ، ومتميزة عن الأجسام · لأن ما يحصل فى الجسم لابد له من شكل ووضع ومقدار · ولو كانت النفس كذلك لانتفت أن تكون معقولة · اذن فالنفس مجردة أو مفارقة له ·

٢ ــ البرهان الثانى على أن النفس مفارقة للجسم ومتميزة عنه هو أنها تدرك ذاتها بذاتها · ولو كانت موجودة فى (آلة) اى فى أحد أعضاء الجسم ، والجسم عند الفارابى مؤلف من آلات اى من أعضاء ، لاستحال أن تدرك ذاتها ، لأن ما هو موجود فى آلة فذاته لغيره ، بينما ما يدرك ذاته فذاته له ·

٣ ــ ان النفس تدرك الاضداد ، بينما يمتنع ان يكون ذلك فى المادة التى لا تتشكل الا فى صورة واحدة ·

٤ ــ البرهان الرابع والأخير يستخلصه الفارابى من واقع التجربة والملاحظة لحياة الانسان · فمن الملاحظ أن جميع قوى الانسان تضعف كلما تقدمت السن الا العقل ، فانه قد يقوى بعد أن تعمقه التجارب وتشحذه التأملات · ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها ·

وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البدن بل هى جوهر متميز عنه · وبما أن هذا البرهان ليس قطعيا ، فقد أشار الفارابى ، بموضوعية ، الى أنه (برهان اقناعى) · والبرهان الاقناعى « قياس مركب من المشهورات والمظنونات » (٢٩) ·

هذه هى براهين المعلم الثانى فى اثبات أن النفس جوهر روحى · نلاحظ فيها قوة وابتكارا ، ونجد تميزا آخر لنظريته فى النفس عن نظرية المعلم الأول ، والتى لا تنفصل فيها النفس عن الجسد · كما نجد فيها اقترابا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة رغم نقده الواضح لأفلاطون ·

---

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٧ ــ ٨ · وقارن الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٨ ، تحقيق : د· سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف ·

(٢٩) د· جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ١١٢/١ ·

ويعتبر د · ابراهيم مدكور أن محاولة الفارابي هــذه هي التي ألهمت ابن سينا في بعض براهينه على روحية النفس (٣٠) ·

(جـ) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع بأقل اثارة للجــدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس · فمنذ أن نفخ فيه الفيلسوف الاندلسي ابو بكر بن طفيل في قصته المشهورة (حي بن يقظان) ، متهما الفــارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف واثارة الغبــار على المعلم الثاني وموقفــه من خلود النفس ، لا سيما بعــد ان تلقفــه المحــدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصــواب في كثير من الأحيــان · وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض رأى ابن طفيل ، والتثبت من صــــحة ما نسبه الى ابى نصر ، ثم عــرض آراء الأخير من واقــع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية ، دونما اغفال لآراء المحدثين في هذا المجال ·

يقول ابن طفيل : « وأما ما وصل الينا من كتب أبي نصر فاكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ····· فقــد اثبت في كتابه (الملة الفاضلة !) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصــــائرة الى العدم ، وأنه لا بقــــاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة » (٣١) ·

وأول ما يلفت النظر أن النص الذي ينسبه ابن طفيل للفارابي حول بقاء النفوس الشريرة زاعما انه ورد في كتاب (الملة الفاضلة) لم يرد حقيقة في هذا الكتاب ، وانمــــا ورد في كتابي (المدينــــة الفاضـــــلة) و (السياسة المدنية) ! والشيء الآخر ان كتاب (الملة الفاضلة) لاتذكره فهارس كتب الفارابي القديمة ، وانما المعروف له (كتاب الملة) ، وهو يخلو ايضا من اية اشارة لما ذكره ابن طفيل (٣٢) ·

وهذه الأمور تجعلنا نشك في صحة النص الذي أورده ابن طفيل في هذا الصدد · ويعزز هذا الشك آراء الفارابي نفســـــه ، ونصوصه

---

(٣٠) د· ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٦٢ ·

(٣١) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦٢ ·

(٣٢) انظر مقدمة د· محسن مهدي (لكتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

القاطعة في موضوع خلود النفس . فقد رأينا كيف انه عدل رأى أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرا روحيا . وهذا العدول في حد ذاته يقرب موقف الفارابي من القول بخلود النفس ، على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعني فيما يعنيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد ، حيث لا يمكن أن توجد الصورة دون وجود المادة المهيئة لها . كما أن القول بأن النفس جوهر روحي مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود .

أما نصوص الفارابي وأقواله التي تناثرت في سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع فهي تؤيد أيضا قول الفارابي بخلود النفس . حيث يذكر في (الدعاوى القلبية) : « وأنها ــ النفس ــ مفارقة باقية بعد موت البدن ، ليس فيها قوة قبول الفساد . وان لها بعد المفارقة أحوالا ، اما أحوال سعادة وأما أحوال شقاوة » (٣٣) .

وهذا نص صريح يؤمن فيه الفارابي بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن ، لأنه لا توجد فيها أصلا قوة قبول الفساد .

كما انه يذكر في مكان آخر « ان الجسم شرط في وجـــود النفس لا محالة ، أما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (٣٤) . أي أن بقاء النفس لا يتوقف على بقاء الجسم ، لأن هذا سيفنى ولكن النفس تظل خالدة .

وفي موضـــع ثالث يشير أيضا الى خلود النفس فيقـــول مؤكدا « ان القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ..... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد . وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة » (٣٥) .

هذه بعض النصوص التي استطعنا جمعهـــا من مؤلفاته ، وهي واضحة وليست فيها أية شبهة أو غموض ، ولا تحتمل تأويلا . وكلها تؤكد ايمان الفارابي بخلود النفس ، لأنها مفارقة وليست فيها قوة قبول الفساد . وهي تدحض ما يقال من تردد الفارابي في أمر الخلود .

ولكن من أين أتت تلكم الشكوك التي أشار اليها ابن طفيل ، والتي

---

(٣٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ .

(٣٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحزان ، ص ١١ ، ضمن (رسائل فلسفية) . تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ألقت على رأى الفـــارابي في خلود النفس ظلالا كثيفة استمرت لــدى المحدثين ٧ .

وللانصاف لابد أن نشير الى أن ابن طفيل وغيره من الذين اتهموا الفارابي بالتردد والاضطراب في موضوع خلود النفس ، لم يأخـــذوا الأمر على اطلاقه ، وانما حددوه في ناحية واحدة فقط ، وهي تختص بخلود أنفس اهــل المدينة الجاهلة ، أما الأنفس الفاضـــلة الكاملة فقــد اجمعوا على أنه يقـــول بخلودها .

اذن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابي في خلود الأنفس الجاهلة . فهو مرة يقول بخلودها في آلام لا نهاية لها ، ومرة يقـــول انها فانية وصائرة الى العدم . اما أنفس اهل المدينة الفاضلة فهو لا يشك لحظة في خلودها . والملاحظ ان هذه الآراء وردت في كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) فقط ، اما في كتبه الأخرى فرأيه صريح في خلود النفس عامة دونما تخصيص . والآن لنعرض القضـــية كما وردت في هذين الكتابين .

يقول أبو نصر : « وأهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . انما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين ، أعني بالمشترك الذي لــه ولغيره معا ، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها . فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، اكسبته افعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة ... وتلك حال الأشياء التي ينال بها الســـــعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغني عن المادة ، فتحصل متبرئة منهـــا ، فلا تتلف بتلف المـــادة ، ولا اذا بقيت احتـــاجت الى مادة » (٣٦) .

ويؤكد ذلك في (السياسة المدنية) فيقول : « كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة ، فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى ان تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة اذ صارت غير محتاجة في قوامهـــا ووجودها الى مادة ، فتحصـــــل حينئذ لها السعادة » (٣٧) .

---

(٣٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ .

(٣٧) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٨١ .

اذن فالاعمال الفاضلة تؤدى الى هيئات نفسانية فاضلة ، وكلما داوم الانسان عليها صارت النفس التى تروم بلوغ السعادة افضل واكمل الى أن تبلغ حدا من الكمال تستغنى فيه عن المادة وتدخل عالم الخلود ·

ذلك ما يخص أنفس أهل المدن الفاضلة وواضح انه يقول بخلودها فما هو رأيه فى مصير أهل المدن المضادة لها كالمدن الجاهلية والفاسقة وغيرها ؟

رأى الفارابى هنا ، والذى ضمنه كتابيه : (المدينـة الفاضلة و (السياسة المدنية) هو الذى يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفا ـ فى جزء منه ـ لرأيه السابق الذى ذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام سواء كانت فاضلة أو جاهلة ، اما فى جنات النعيم أو شقاء الجحيم · مما قد يعزز قول القائلين بأن الفارابى كان مترددا فى موضوع خلود النفس !

فهو يذهب فى مكان الى رأى قد يفهم منه أن انفس اهل المدن الجاهلية قابلة للفناء ، لأنها « تبقى غير مستكملة ، ومحتاجة فى قوامها الى المادة ضرورة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشىء من المعقولات الأول أصلا · فاذا بطلت المادة التى كان قوامها بها بطلت القوى التى كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل » (٣٨) ·

والى نفس المعنى يذهب فى (السياسة المدنية) حينما يتكلم عن مصير اهل المدن الشقية فيقول : « هؤلاء تبقى انفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى اذا بطلت المادة بطلت هى ايضا » (٣٩) ·

غير انه ما يلبث أن يدلى برأى مخالف فى نفس كتاب (المدينة الفاضلة) فيقول فى معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة : « وكذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلا بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة ، حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شعر بالأذى ، وظهر له أذى هذه الهيئات ، فبقى الدهر كله فى اذى · فان الحق به من هو فى مرتبته من أهل تلك المدينة ، ازداد اذى كل واحد منهم بصاحبه ، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية · فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة » (٤٠)

---

(٣٨) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ·

(٣٩) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨٣ ·

(٤٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ ، ود· الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ·

وهذا قول يفهم منه أن نفوس أهل المدينة الفاسقة تظل خالدة في الشقاء ، أو مقيمة « الدهر كله في أذى عظيم » حسب تعبيره ·

والآن من خلال عرضنا لآراء الفارابي المفصلة حول هذه القضية نخلص الى ما يلي :

١ ـ اثبت الفارابي خلود النفس بشكل عام دونما تحديدها بفاضلة أو جاهلة . وذلك في نصوص صريحة قاطعة ليس فيها أي لبس أو غموض وقد ورد هذا الاثبات في ثلاثة من كتبه هي : (الدعاوى القلبية) و (عيون المسائل) ، و (التعليقات) ·

٢ ـ في كتابي (المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) اثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولكنه تردد في خلود النفس الجاهلة · فمرة قال بخلودها في الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحلالها الى العدم ·

٣ ـ اذن فابو نصر يثبت خلود النفس في خمسة من كتبه الهامة · في ثلاثة منها يشير لخلود النفس على الاطلاق ، وفي اثنين منها يشير لخلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولخلود النفس الجاهلة بشكل متردد ·

من هنا فان شقة الخلاف باتت ضيقة جدا ، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب · وتفسير ذلك ، كما اعتقد ، أن الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضع من كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في اطار التصور الاسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر ، حيث تجزى كل نفس ما كسبت ، وحيث العقاب درجات حسب افعال الانسان في هذه الدنيا · والاشارات الى ذلك كثيرة في القرآن والسنة وكتب التفسير · وقد أكد على ذلك بعض الباحثين معتبرا موقفه هذا « دليلا على تأثره بالدين وفي قوله بمبدأ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم » (٤١) ، ونحن نعتقد أن اشارته الى الانفس الشريرة هنا تندرج تحت هذا الاطار ·

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلل هذه المشكلة عند الفارابي أن يقول : « عند تحكيم الراى نجد أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي اكدت تصنيف الأنفس الانسانية الى مراتب في سعادتها حسب افعالها وصدور تلك

---

(٤١) اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٩ ·

الأفعال . فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الاكبر ، ومن كان مصيره اقل في خطاياه كان مصيره الآلام المبرحة ، ومن تطهرت نفسه ، فهو في أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا . تلك هي نظرة الاسلام ، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات ، وليس في موقفه هذا ما يدفع الى القول بأنه تناقض مع نفسه ، بل على العكس كان أمينا معها ، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد الى هذه الأحكام » (٤٢) .

وهذا ما نلاحظه عند الفارابي نفسه ، حيث يبين أن للنفس بعد مفارقتها البدن أحوال سعادة وشقاوة تتفاوت تبعا لاستحقاقها ، والأمر في ذلك بيد الله سبحانه .

يقول المعلم الثاني : « وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس ، وهي أمور لها مستحقة ، وذلك بالوجوب والعدل .... والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى ، وكل ميسر لما خلق » (٤٣) .

وواضح أن أبا نصر يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن هما : حال السعادة وحال الشقاء . أما النفوس التي صفت وعلمت الخير وعملت به فانها خالدة في السعادة والنعيم ، وأما النفوس التي علمت الخير واكتسبت شيئا من الآراء الفاضلة ولم تعمل بها ، أو « تشاغلت بما توردها الحواس عليها » ، كما قال ، فانها ستكون خالدة في الشقاء .

ولا نجد مبررا لاستنباط حالة ثالثة للنفس لا هي خالدة في النعيم أو الشقاء ، وانما صائرة الى العدم ، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة الى المادة وفنيت بفناء أجسادها ، كما أشار الى ذلك بعض الباحثين (٤٤) .

لأن الفارابي لم يشر الا الى وجود حالتين كما لاحظنا من النصوص السابقة . أما الأقوال التي يستند عليها هؤلاء حول مصير نفوس أهل المدن الجاهلية ، فانها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم

---

(٤٢) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

(٤٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ . أيضا (الدعاوى القلبية) ، ص ١٠ .

(٤٤) د. الجر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٥ . أيضا سعيد زايد : ص ٤٥ .

الآخر ، والعقاب درجات كما اوضحنا · وقد تكون الاشارة فى ذلك الى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين او اسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل افلوطين ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابى بـ (القدماء) !

حيث يقول : « رأى القدماء انه تتولد من هذه النفوس الانسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية ، والنفس الانسانية فانية » (٤٥) ·

ولا ندرى كيف جاز لبعض الباحثين (٤٦) أن ينسبوا هذا الرأى الى المعلم الثانى فى حين انه يصرح بان هذا راى القدماء وليس رأيه هو ؟! لقد خلطوا ــ كما قال د · آل ياسين ــ بين قول يورده الفارابى عن القدماء وبين الفارابى نفسه (٤٧) !

والخلاصة أن الفارابى « جعل النفس جوهرا حادثا ، واعتبر فى تقرير مصيرها عنصرى العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفا روحانيا ، ورتب الشقاء الأبدى فى عالم الخلود فى مقابل النعيم المقيم » (٤٨) ·

(٥) رفض التناسخ :

التناسخ مذهب أشتهر به قدماء الهنود ، وقال به الفيثاغوريون والافلاطون (٤٩) · لكن الفارابى رفضه رفضا باتا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) ·

وقال فى موضع آخر : ان النفس « لا يجوز أن تكرر فى ابدان مختلفة ، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان » (٥١) ·

---

(٤٥) الفارابى : التعليقات ، ص ١٤ ·

(٤٦) مثلا د· محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ص ١٥٢ ــ ١٥٣ ، ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ·

(٤٧) د· آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٣ ·

(٤٨) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢٢٢ ·

(٤٩) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ ــ ٢٤ ، ص ٩٠ ــ ٩٢ ·

(٥٠) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ·

(٥١) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ·

ونعتقد أن هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين الى رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وأنه خصهم بالاسم ٠

غير أن نصا ورد في (المدينة الفاضلة) تضمن أن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة الى المادة ثم تنحل الى صــور الاسطقسات ٠ وقــد تظهر في صــورة انسان أو حيوان أو غير ذلك ، ثم تصير الى العدم (٥٢) ٠

وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا النص يوحي باقراره (الجزئي) بتناسخ الأرواح (٥٣) ٠

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، لأنه لو آمن بهـــا (جزئيا) ـ كما قيل ـ لما رفضها على الاطلاق (كليا أو جزئيا) ، كما هو واضح من النصوص السابقة ٠ ثم ان رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد في ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الاشارة الى هذا الاقرار (الجزئي) الا في مؤلف واحد ! كما أن الرفض جاء صريحا وحاسما بينما الاشارة جاءت غامضة ومشوشة ٠

ومع ذلك فان هذه الاشارة الجزئية يصعب تفسيرها ٠ لذلك تساءل د ٠ آل ياسين محاولا تفسيرها أو تعليلها فقال : هل كان الفيلســوف ـ الفارابي ـ يرغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب النفوس المذنبة الخاطئة كي تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار في هـــذا العمـــل الخطير ؟ (٥٤) ٠

وهو تفسير غير كاف ، فحتى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعــو الشيخ أبا نصر أن يرسم صورة توحي بالاقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئي ٠ أجل ٠٠٠ قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه أخطأ التصوير ، والا فالرجل نص على رفض التناسخ في غير ما موضع ٠

---

(٥٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ٠
(٥٣) د٠ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٨ ٠
(٥٤) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٥ ٠

٣ ـ قـوى النفس :

ـ مقدمة : الجدل الصاعد في فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابي قد استخدم منهج الجدل النازل في فلسفته الكونية ، حيث لاحظنـا أن الموجودات تتدرج في الوجود نزولا من الأول الواحـد الحق سبحانه ثم العقول الثواني والأفلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه في مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالمركب فالأكثر تركيبـا • ولا شـك أن أبسطها هو المادة أو الهيولي الأولى التي تنتج عنها المبادىء الأربعـة (أو الاسطقسات) ، وان أعقدها وأكثرها تركيبا وأشرفها أيضـــا هــو الانســـــان •

فالانسان ، كما سبق وأشرنا ، هو على قمة عالم الطبيعة ، بل هو « صورة مصغرة عن الكون » (٥٥) •

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجلاء في قوى النفس • فهي تبــدأ بالتدرج من القوة الغاذية التي يتغذى بها الانسان ، فالقوة الحاســة ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التي يدرك بها الانسان المعقولات ، وهي أفضل تلك القوى وأسماها •

يقول الفارابي : « فاذا حدث الانسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان المبصرات كلها مثل الشعاعات • ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه • ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة • فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله • ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

---

(٥٥) انظر د• ماجد فخري : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وراجع الفصل الثاني ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ، من هذا البحث •

والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقله » (٥٦) .

بعد ذلك يبدأ الفارابي في تحليل تلك القوى وتعريفها واحدة واحدة لما لذلك من أهمية في عملية الادراك والمعرفة بشكل عام . وهي كما استقر عليه رأيه تنقسم الى :

(أ) القـوة الغاذية :

وغرضها حفظ الشخص وتنميته ، وحفظ النوع وتبقيه بالتوليد . وتتكون من قوة رئيسية في الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة في سائر أعضاء الجسم (٥٧) . فهي تهدف الى تنمية الكائن الحي ، وحفظ وجوده ، وبالتالي حفظ نوعه (٥٨) .

(ب) القـوة الحاسـة :

وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة ، والمتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما . وتدرك الملذ والمؤذي ، ولكنها لاتميز الضار والنافع ، ولا الجميـل والقبيح . ومصادر هذه القوة هي الحواس الخمس التي تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية . « وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه . والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها . وكأن هذه الخمس هي منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار ، وكل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة . والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضا هي في القلب » (٥٩) .

---

(٥٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ — ٣٣ ، مع ملاحظة أن الفارابي يبدأ عرضه لقوى النفس في هذا الكتاب بالقوة الناطقة فالنزوعية فالمتخيلة فالحاسة ، أي عكس ما هو موجود في (المدينة الفاضلة) ، ولكن هذا لا يعني اخلاله بالتدرج المتصاعد لأنه يقر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ اهمال الفارابي لذكر القوة الغاذية .

ولمزيد من الايضـــاح انظر (عيون المســـائل) ، ص ٦٣ ، والدعاوى القلبية ، ص ٩ — ١٠ .

(٥٧) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ ، وانظر أيضا الفارابي : فصول المدني ، ص ١٠٦ ، والمدينة الفاضلة ، ص ٧٠ — ٧١ .

(٥٨) انظر سعيد زايد : الفارابي ، ص ٤٦ .

(٥٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ولاحظ تأثير فكره السياسي على مجمل تصوراته . وانظر أيضا (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، أيضا د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٦ .

ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجي الذي تمثله قوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق ، وانما هنالك حس باطني يدرك ما وراء هذه الاحساسات ، حيث يتقبلها ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن (٦٠) . وسنعود الى هذه القوة في حديثنا عن الادراك .

(جـ) القـوة النزوعيـة :

وهي التي « يكون بها النزوع الانساني بأن يطلب الشيء او يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره او يتجنبه . وبها (تكون) البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس » (٦١) .

وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة . « فان الارادة هي نزوع الى ما ادرك وعن ما ادرك ، اما بالحس واما بالتخيل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه انه ينبغي أن يؤخذ او يترك . والنزوع قد يكون الى علم شيء ما او عمل شيء ما ، اما البدن بأسره ، واما بعضو منه » (٦٢) .

وآلات هذه القوة هي « جميع القوى التي تتأتى بها حركات الأعضاء كلها والبدن بأسره ، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشي وغيرهما من الأعضاء » (٦٣) .

وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية . « فالنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة . والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها ان توفي الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية . فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في ان تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى او تخيل او روى فيسه وعلم ، لأن الارادة هي ان تنزع بالقوة النزوعية الى ما ادركت » (٦٤) . ويضع الفارابي مركز القوة النزوعية في القلب ايضا (٦٥) .

---

(٦٠) د. خليل الجر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٦ .
(٦١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ . ما بين القوسين في الأصل (يكون) .
(٦٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٢ .
(٦٣) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٠٧ . نشرة : دنلوب ، لندن ، ١٩٦١ .
(٦٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .
(٦٥) نفس المصدر ، ص ٧٢ ، ص ٧٥ .

(د) القـوة المتخيلة :

وهي القوة التي « تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، في اليقظة والنوم » (٦٦) ·

والمتخيلة ليست لها اجزاء في أعضاء أخر ، بل هي واحدة · وبما انهـا تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها · ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حينا ومخالفا لها حينا آخر (٦٧)

ولفعل المخيلة وجهان : الأول « تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمني شيء ما تركبه القـوة المتخيلة ، والثـاني ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فتخيل اليه من ذلك أمر أنه مخوف أو مأمول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة » (٦٨) ·

والمتخيلة والغاذية قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) ·

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسـة والناطقـة · وعندما تكون الحواس قائمة بافعالها ، تكون المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها · وتكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبإرفاد القوة النزوعية · ولكن اذا توقفت القوى الأخرى وهي الحاسة والنزوعية والناطقة عن أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القـوة المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجـدده الحواس عليها دائما من رسـوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب والتحليل كما لاحظنا · ولكن لها مع ذلك فعل ثالث وهو (المحاكاة) ، حيث تختص من بين قوى النفس جميعا ، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها · فأحيانا تحاكيها بالحواس الخمس ، وأحيـانا تحاكي المعقولات ، وأحيـانا تحاكي القوة الغاذية ، وأحيـانا النزوعية (٧٠) · وسيتضح ذلك أكثر عند حديث الفارابي عن نظرية النبوة ، حيث تلعب المتخيلة دورا هاما في هذه النظرية ·

---

(٦٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٢ ·
(٦٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ — ٧٢ ·
(٦٨) المصدر السابق ، ص ٧٣ ·
(٦٩) الفارابي : فصول المدني ، ص ٧-١٠ ·
(٧٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ·

(هـ) القـوة الناطقـة :

وهى التى يتميز بها الانسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بهـا دون سواه . وهى رئيسة القوى كلها ، فهى رئيسة المتخيلة والحاسـة والغاذية . والناطقة « هى التى يحوز بها الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق ، وبهـا يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضـار والملذ والمؤذى . والناطقة منها نظرية ومنها عملية . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالنظرية هى التى بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمله انسان أصلا . والعملية هى التى بها يعرف ما شأنه أن يعمله الانسان بارادته . والمهنية منها التى بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هى التى يكون بها الفكر والروية فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل»(٧١) .

٤ ـ وحـدة النفس :

رغم انقسام النفس عند الفارابى الى عدة قوى مختلفة ، فان ذلك لا يعنى الانقسام الفعلى ، وانما هو مجرد تقسيم اعتبارى . لأن النفس فى حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذى نراه هو فى الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحـد . ولذا يمكننا القـول ان النفس « متعـددة المظهـر متحدة الجوهر » (٧٢) .

بل ان الفارابى نفسه يعقد فصلا خاصا فى (المدينـة الفاضـلة) يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا . وعنوانه : « كيف تصير هذه القـوى والأجزاء نفسا واحدة » (٧٣) ؟

أما أساس وحدة النفس عند الفارابى فأمران : الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة ، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع المرؤوس للرئيس ، والثانى هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسد .

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة فى الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة

---

(٧١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٢ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ ، (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٧٢) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ .

(٧٣) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٤ .

مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها » (٧٤) ٠

أي اننا نجد جدلا صاعدا من ادنى القوى الى اعلاها ، يقابله جدل نازل من أعلى القوى الى أدناها ٠ وذلك في كون تلك القوى تحكم او ترأس — بتعبير الفارابي — بعضها البعض ، كما هو الحال على الصعيد العضوى حيث يرأس القلب — برأيه — اعضاء الجسم جميعا ، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعي حيث يرأس الانسان الفاضل ، أو هكذا يفترض ، افراد المجتمع جميعا ٠

ولقد لاحظنا فيما سبق أن القوة الناطقة ، وهي القوة العاقلة في الانسان ، تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية وحاسة ومتخيلة ، وما هذه الا خدم لها ٠

أما الأساس الثاني لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو في ارتباطها بالجسد ٠ فرغم أن الفارابي قد اعتبر النفس جوهرا روحيا مفارقا ، فان ذلك لم يمنعه من التأكيد على ارتباط النفس بالجسم واعضائه المختلفة ٠ والحقيقة ان فاعلية تلك القوى لا يمكن أن تفهم دون آلاتها التي هي اعضاء الجسم ٠

ولقد جارى الفارابي ارسطو في اعتبار القلب مركزا للحياة السيكولوجية ومظاهرها المختلفة ، كما لاحظنا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس في القلب ، وهو أيضا مركز للحياة العضوية ٠ فالقلب عنده ينبوع الحرارة والحياة ، حيث تنبعث منه في سائر الأعضاء ، ومنه تسترفد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق ، ولذا كانت « كل قوة عضو ، سوى القلب ، تابعة في افعالها للقوة التي في القلب » (٧٥) ٠

ولكن الفارابي خالف ارسطو في موضع آخر من كتبه ، حينما جعل القوة المصورة في مقدم الدماغ حيث تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها (٧٦) ٠ على أن رأيه في الغالب هو اعتبار القلب كمركز لجميع القوى النفسانية كما هو الحال عند ارسطو (٧٧) ٠

---

(٧٤) المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ ٠

(٧٥) الفارابي : رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها ، ص ٦٩ ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٥ ٠

(٧٦) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠

(٧٧) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١١ ٠

٥ ــ ملاحظـة وتعقيب :

من خلال دراستنا لقوى النفس عند الفارابي تبرز لدينا الملاحظات التاليـــة :

١ ــ لا يثبت الفارابي على حال واحدة في تقسيمه لقوى النفس فهي مرة خمسة ، ومرة أربعة ، ومرة أخرى اقل من ذلك (٧٨) ·

ولكن محصلة رايه النهائي انها خمس قـوى : غاذية ، وحاسـة ، ونزوعية ، ومتخيلة ، وناطقة · اما الاختلاف الظاهر في بعض مؤلفاته فلا يظهر الا في في المؤلفات التي كتبها على شكل رسائل ، وربما تعليقات جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، اما في كتبه الرئيسية كـ (فصـول المدني) و (المدينة الفاضلة) فقد استقر رايه على انها خمس ، وكذلك في (السياسة المدنية) لولا انه أهمل ذكر القوة الغاذية (٧٩) ·

٢ ــ فيما يخص قوى النفس ووحدتها تاثر الفارابي بالمعلم الاول ولا شك ، لكنه خالفه احيانا ، وبالذات في (فصوص الحكم) حينما اعتبر القوة المصورة وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها موجودة في مقدم الدماغ وليس في القلب ، كما هو شائع عند ارسطو · ولو قـدر لأبي نصر أن يتعمق هذه المسألة لكان قد غير المفاهيم السائدة آنذاك عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسد ، ودور الدماغ كعضو رئيسي في الحياة السيكولوجية ، وليس ثانويا كما ذهب ارسطو والمشاؤون ·

٣ ــ كان لنظرية الفارابي في قوى النفس تاثير كبير على ابن سينا ، ويكاد عرض الشيخ الرئيس لتلك الموضوعات أن يكون ترديدا حرفيـــا لأستاذه مع شيء من التوسع (٨٠) ·

٤ ــ نلاحظ في تقسيم الفارابي لقوى النفس التاثير الشديد لفـكره السياسي · فهناك قوى متمايزة يحكم بعضها بعضا ، ويحكمها جميعا عضو رئيسي ، كما هو الحال في (مدينته الفاضلة) التي توجد فيهـــا طبقات عدة ويراسها جميعا الانسان الفاضل · ولكن رغم هذا التمايز فان هناك وحدة بين قوى النفس كما هو الحال في الوحدة الحاصلة بين قوى المجتمع · فتلك كهذه يخدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا · وعلى حين يشبه قـوى النفس هنـا بأجزاء المجتمع نجـده يشبه المجتمع بالجسد الذي تتعاون أعضاؤه ويراس بعضها بعضا ·

---

(٧٨) قارن (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ــ ٣٣ ، (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، أيضا (التعليقات) ، ص ٩ ــ ١٠ ·

(٧٩) انظر مثلا فصول المدني ، ص ١٠٦ ــ ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ ·

(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، م١ ، ص ٣٢ ، وما بعدها ·

الفصل الرابع

(نظـرية المعـرفة)

اهتم الفــارابى اهتماما كبيــرا بمشــكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابى على اختلافها ، تعتمد على أسس مذهبه فى المعرفة ، مثله فى ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، وأهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) ٠

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابى بمشكلة المنهج ، واحصاء العــلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل أو يمهد لنظرية المعرفة (٢) ٠

وســـوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند ابى نصر الفارابى بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا أساسيا فى المعرفة التى تمثل جزءا من علم النفس النظرى ، وان رأى كل فيلســـوف فى المعرفة يتأسس على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث أيضـــا دور الحس والعقل فى نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته فى العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفى الاسلامى منه والمسيحى الوسيط ، وكذلك نبحث هنــا العــلاقة بين المدرك والمدرك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل الى المعرفة الاشراقية التى تتجلى فيها نزعة الفارابى الصوفية ، ونبحث أيضا نظريته فى النبوه التى تشكل عنده أسمى وأعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال اثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثانى ، بناء على نصوص وردت فى بعض مؤلفاته ٠

---

(١) د٠ فوقية حسين : مقالات فى أصالة المفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

(٢) انظر الفصل الأول ، ص ٣٩ وما بعدها ٠

(٣) د٠ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ - وانظر أيضا د٠ محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٣ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ٠

وتنقسم المعرفة عند ابى نصر الفارابى الى ثلاثة اقسام او درجات هى : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية او الاشراقية . وهذا التقسيم لا يعنى ان هناك انفصالا بينها ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا ، على الأقل فيما يخص النوعين الأولين ، ولذا فان كل قسم يشكل درجة من درجات الارتقاء فى سلم المعرفة .

اولا : المعرفة الحسية :

هذا النوع من المعرفة مستمد من الاحساسات سواء كانت خارجية او داخلية والمعرفة الحسية هى أول درجة فى سلم المعرفة عند المعلم الثانى ، وفيها يبدأ الانسان بالتعامل مع العالم الخارجى محاولا ادراكه ، « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات .... والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الانسانية المعارف » (٤) .

اذن فالمعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ، ولا غنى للعقل عنها ، لأننا لا نستطيع ادراك الكليات الا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هى المصادر الاولية التى تمنح النفس المعرفة .

والفارابى يقسم الحواس ، بشكل عام ، الى قسمين : حواس ظاهرة ، وحواس باطنة . وهو يشير الى هذا التقسيم فى أكثر من موضع من كتبه ، فيقول مثلا فى (الدعاوى القلبية) : « وان من قواها – اى النفس – المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة » (٥) .

ويقول فى موضع آخر : « الادراك الحيوانى اما فى الظاهر واما فى الباطن ، والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن للوهم » (٦) .

وتكثر اشارات الفارابى الى هذا التقسيم فى (فصوص الحكم) ، وكذلك يشير اليه فى (عيون المسائل) (٧) ، على حين خلا كتاب (المدينة

---

(٤) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ – ٤ .

(٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ، ويأخذ ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « واما القوة المدركة فتنقسم الى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » . انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المقالة الأولى ، الفصل (٥) ، ص ٣٣ ، تحقيق الأب قنواتى ، وسعيد زايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، والى نفس المعنى ذهب (الغزالى) ، انظر (مقاصد الفلاسفة) ، ص ٣٤٨ .

(٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦١ .

(٧) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ .

الفاضلة) و (السياسة المدنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وان ورد في (المدينة الفاضلة) ضمنا (٨) ، ربما لأنه وجده أمرا مفروغا منه !

والحقيقة ان نظرية المعرفة ، ومبحث الادراك على وجه الخصوص ، نجدهما أكثر وضوحا وتأصيلا في كتابي (فصوص الحكم) و (التعليقات) وغيرهما ، وان كان ما ورد في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لا يقل أهمية · ولنعرض الآن رأى الفارابي في الحواس بقسميها ·

(أ) الحواس الظاهرة :

الحواس الظاهرة ، أو القـوة التي تدرك من الخـارج ـ بتعبير ابن سينا ـ هي أول ما يستعمله الكائن الحي في التعرف على العـالم · واذا كانت المعرفة الحسية هي الدرجة الأولى في سلم المعرفة ، والمقدمة الضرورية للمعرفة العقلية ، كما أسـلفنا ، فان الحـواس الظاهرة هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها · ونحن نعرف أن الانسان يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع ، والبصر ، واللمس ، وما الى ذلك ·

والمعلم الثاني يشرح ويحلل تلك الحواس من خلال علاقتها بالأشياء المحسوسة ، وعملية الحس بشكل عام ، ومن خلال عرضها كأدوات للحس من جهة أخرى · وهو في الناحية الأولى فصل ووضح ، وفي الثانية أشـار ولم يفصـل ·

أما فيما يخص الناحية الأولى فان أولى تلك العلاقات بين الحواس الظاهرة والأشـياء المحسوسة ، تتمثل في ادراكهـا تلك المحسوسات من الخارج بانطباع صورها في الحواس (٩) ، كمـا ينطبع ، أو ينتقش الخاتم في الشمع · والمعـرفة الحسية تتم بانتزاع صـورة المحسـوس واستيداعها في الذاكرة التي تتمثلها وقت الحاجة وان غابت عنها ·

يقول الفارابي شارحا نظريته في الادراك الحسي ، والتي سنعود اليها بشكل منفصل : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما يكون الشمع أجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه ، وعانقه معانقة (ضامة رحل) عنه بمعرفة ومشاكلة صورة · كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة ، فاذا اختلس

---

(٨) انظر مثلا : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ـ ٧١ ·

(٩) انظر ابن سينا : (النفس) من (الشفاء) ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا الياس فرح : الفارابي ، ص ٨١ ، جوانيه ، لبنان ، ١٦٣٧ ·

عنه صورته عقد معه المعرفة . كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر وان غاب من المحسوس » (١٠) .

والحقيقة ان هذه النظرية الفارابية في الادراك الحسي ، والتى تشبه تأثير المحسوسات في الحواس بتأثير الخاتم في الشمع هي ذات أصل أرسطي بلا شك (١١) ، وقد تأثر بها ابن سينا أيضا ، وسنعود الى بسط رأييهما لاحقا ، لأننا الآن بصدد عرض رأى الفارابي في الحواس الظاهرة حتى نصل الى وصف تفصيلي لها يجلو حقيقتها قدر الامكان .

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والمحسوسات هي في مدى انفعال تلك الحواس وتأثرها بها سواء من حيث الكيف أو من حيث الكم . فاذا كان التأثير قويا فانه ربما يفسد عضو الحس ، ويعطي بذلك نتيجة عكسية .

يقول أبو نصر : « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته . فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وان زال) . كالبصر اذا حدق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فاذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها . وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره بطنين بقي مدة ، وكذلك حكم الرائحة والطعم ، وهذا في اللمس أظهر » (١٢) .

ونجد عند ارسطو تحليلا مشابها لهذه الظاهرة ، وان كان قد ذكرها في سياق آخر . كما أن الفارابي يورد نفس الأمثلة التى أوردها المعلم الأول في هذا الصدد .

يقول المعلم الأول : « ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة وقوة للحاس . فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس . ذلك ان الحركة اذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فان الصورة ـ وهي ما نقول انها الحاسة ـ تتلاشى ، كما يحدث في التناسب والمقام ، عندما تضرب الأوتار بشدة » (١٣) .

---

(١٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ ـ ١١ . وفي نشرة (ديتريشي) يرد ما بين القوسين هكذا : (ضامنة وصل) ! وما أثبتناه أصوب . انظر (فصوص الحكم) ضمن (الثمرة المرضية) ، ص ٧٣ نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ .

(١١) أرسطو : النفس ، الكتاب الثاني ، الفصل (١٢) ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ .

(١٢) الفارابي : فصوص : فصوص الحكم ، ص ١١ ، وقارن طبعة القاهرة ، ص ١٥٠ ، حيث توجد كلمة (زمانا) بدل (وان زال) .

(١٣) أرسطو طاليس : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ .

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة ، وهي انهـا لا تدرك المعـانى المجردة ، وانما تدركها ممزوجة بالمادة واحوالها من كم وكيف • واين ووضع ... الخ • كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعانى بعد زوال المحسوسات أو غيابها ، ولأنها لا تدرك تلك الصـــور والمعـــانى الا مقرونة بالمادة وعلائقها • وهذا خلاف الحس الباطن كما سنرى •

يقول ابو نصر : « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل (يدرك) خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس • فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل ادرك انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك • ولو كانت تلك الأحوال داخـــلة في حقيقة الانسانية لشـــارك فيها الناس كلهم • والحس مع ذلك ينسلخ عن هـــذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة » (١٤) •

ولا نجد عند أبى نصر تفرقة واضحة بين ادراك الصورة ، وادراك المعنى (١٥) ، كما هو الحال عند الشيخ الرئيس الذى يفرق بينهما فى الادراك من حيث ارتباطهما بالحس الظاهر والحس الباطن ، وهو ما يهمنا ايضاحه هنا •

فالفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى عند ابن سينا يكمن فى « ان الصورة هى الشيء الذى يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا • لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى الحس الباطن ، مثـل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى لشكله وهيئته ولونه ، فان الحس الباطن من الشاة يدركها ، لكن انما يدركها أولا حسها الظاهر • واما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحســـوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل ادراك الشاة للمعنى المضـــاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البته • فالذى يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن ، فانه يخص فى هذا الموضع باسم الصورة • والذى تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص فى هذا الموضع باسم المعنى » (١٦) •

---

(١٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٥٢ ، طبعة القاهرة ، وانظر طبعة الهند ، ص ١٢ ، حيث سقطت كلمة (يدرك) من الطبعة الهندية ، وقارن ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٥٠ •

(١٥) عند الجرجانى ، المعانى « هى الصور الذهنية من حيث انه وضع بازائها الألفاظ والصور الحاصلة فى العقل • فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما » ، (التعريفات ، ص ١٩٦) •

(١٦) ابن سينا : النفس ، م ٢ ف ٥ ، ص ٣٥ •

هكذا وصف الفارابي الحواس الظاهرة بشكل عام ، وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها • ولكن ماذا فيما يتعلق بأدوات الحس نفسها ، والتي لولاها يستحيل حصول عملية الادراك الحسي . أو الحس الظاهر على الأقل ؟ تلك الحواس التي أسماها أرسطو (بالحواس الخاصة) ، لأنها تخص كل محسوس على حدة ، مثل البصر والسمع والذوق ••• الخ ، وهي تفترق عن الحواس المشتركة التي لا تخص حاسة بعينها ، بل تعمها جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها (١٧) •

قلنا ان الفارابي أشار الى ذلك ولم يفصل • فهو لم يسلط ضوءا كافيا على تلك الحواس ، ولم يشرحها بالتفصيل كما فعل أرسطو مثلا في كتاب (النفس) (١٨) أو كما فعل ابن سينا في (النفس) ضمن موسوعة (الشفاء) (١٩) ، وانما نجد في بعض كتبه اشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالبصر والسمع واللمس •

فهو في موضع من (المدينة الفاضلة) يعدد الحواس الخمس دونما تفصيل (٢٠) ، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يعطي تعريفا لحاسة البصر ، فيقول : « البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة ، والألوان قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة • وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل • فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة » (٢١) •

وهذا تحليل مختصر لحاسة الابصار ، لعل اهم ما فيه تنويهه بأن عملية الابصار تكون بأشعة تدخل الى العين • فيتم الابصار ، وليس العكس كما كان شائعا • وهو أمر سبق فيه الفارابي عالم البصريات الشهير الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) ، الذي يعزى له فضل اكتشاف تلك الحقيقة (٢٢) •

---

(١٧) ارسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٤ •

(١٨) المصدر السابق ، ك ٢ ف ٧ ـ ١١ ، ٤١٨ ظ ـ ٤٢٤ و ، ص ٦٥ ـ ٨٦ •

(١٩) انظر مثلا معالجته المفصلة لهذا الموضوع في كتاب (النفس) ، م ٢ ف ٣ ـ ٥ ، ص ٥٨ ـ ٧٠ ، أيضا م ٣ ف ١ ـ ٨ ، ص ٧٩ ـ ١٣٢ •

(٢٠) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ •

(٢١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وانظر له (فصول المدني) ، ص ١٠٧ •

(٢٢) انظر البحث الهام الذي أوردته أستاذتنا الفاضلة د• نازلي اسماعيل حسين عن الحسن بن الهيثم في كتاب (مناهج البحث العلمي) ، ص ٢٦ ـ ٣٦ •

أما بالنسبة لبقية الحواس فانه يشير اليها فى (فصوص الحكم) ، ولكن باختصار شديد أيضا · فيقول عن اللمس مثلا : انه « قوة فى عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر » (٢٣) . وكذلك الحواس الأخرى ·

وقد يتساءل الباحث عن السبب فى اهمال الفارابى لدراسة هذه الحواس بشكل كاف كما فعل ارسطو من قبل أو ابن سينا من بعد الذى توسع فى ذلك اكثر من سابقيه · قد يكون السبب هو أن هذه الموضوعات تدخل فى نطاق البحث الطبيعى الخالص بينما الفارابى بصدد بحث سيكولوجى ! قد يكون هذا صحيحا ، لولا أن الفارابى نفسه ـ مثل كثير من فلاسفة الاسلام ـ يجعل النفس جزءا من العلم الطبيعى (٢٤) ·

ولذا يظل هذا الموضوع ثغرة فى معالجة الفارابى للحواس الظاهرة ، حاول تلافيها فى تحليله للحواس الباطنة · فقد عرضها بشكل اكثر وضوحا ، ولكن باختصار شديد ، سواء من الناحية التشريحية او الوظيفية . وهو ما ستراه الآن ·

(ب) الحواس الباطنة :

وتشكل القسم الثانى من الحواس عند الفارابى · واذا كانت الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعانى الجزئية من الخارج، فان هذه تدركها من الداخل ، أى من داخل النفس · حيث تحتفظ بصور المحسوسات التى ادركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها ·

والحواس الظاهرة التى عرضناها لا تكفى لتكوين الادراك الحسى عن الشىء ، لأنها تعطى صورة جزئية عنه ، فضلا عن انها لا تستبقيه بل يزول بزوال الأثر الحسى ، الا ما ندر ، حينما يكون المؤثر قويا ، فتبقى صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول كما لاحظنا ·

أما الحس الباطن فان صورة الشىء فيه لا تزول بزوال المحسوس بل تبقى ، ثم يستحضر الانسان تلك الصورة فى الوقت المناسب ، وهذه أهم خصائصه ·

والحس الباطن كالحس الظاهر « لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس ، فان الوهم والتخيل أيضا لا يحضران فى الباطن صورة (الانسانية) صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج

---

(٢٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١١ ·
(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١١٩ ·

مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع • فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك ، بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وان فارق المحسوس » (٢٥) •

والحواس الباطنة عند الفارابي خمس هي : الحس المشترك ، والقوة المصورة ، والوهم ، والقوة الحافظة ، والقوة المفكرة والمتخيلة(٢٦) بينما هي عند ارسطو ثلاث : الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة (٢٧) •

وقد جرى ابن سينا والغزالي وملاصدرا مجسرى الفارابي فى تقسيمهم لقوى النفس الباطنة ، فهي عندهم أيضا خمس (٢٨) • ولابد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابي تفصيلا •

١ ـ الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنة ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدى وتجتمع هذه الحواس • يقول الفارابي : « في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وان زالت حتى تحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، الا ان ذلك لا يطول ثباته • وهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل ، فما تصور فيها حصل مشاهدا » (٢٩) •

فالحس المشترك اذن هو مركز الحواس الظاهرة • اليه تنتهي ، وفيه يكون الاحساس الحقيقي • ويضرب الفارابي مثلا للتمييز بين الاثنين

---

(٢٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٣ ، وقد أثبتنا كلمة (الانسانية) معرفة استنادا الى طبعة القاهرة ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ، وهو الأصوب كما نرى ، أما في طبعة حيدر آباد فقد وردت غير معرفة •

(٢٦) فصوص ، ص ١٢ •

(٢٧) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ •

(٢٨) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، أيضا ، الغزالي مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازي : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٩ ، تحقيق : جلال الدين اشتياني ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ •

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، لمحمد بن اسماعيل الفاراني ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، حيث يذكر أن كلمة (الحد المشترك) الواردة في أول النص هي (الحس المشترك) في بعض النسخ •

بصورة الشيء الذي يتحرك حركة مستقيمة او دائرية ، فيرى كأنه خط مستقيم أو دائرة ، وهو ليس كذلك • فالحواس الظاهرة لا يمكن ان تراه الا في صورته التي هو فيها ، بينما الحس المشترك ، على العكس من ذلك ، يمكن أن يراه في صورته التي كان عليها وصورته التي هو فيها أو الحاضرة • وهذا المثل ذاته ، تقريبـــا ، يستخدمه ابن ســـينا في نفس الموضوع (٣٠) •

ويعتبر الفارابي الحس المشترك أيضا مكانا لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل (الحواس الباطنة) • ولكن المشهور عنه نسبة هذا العمل للقوة المتخيلة التي اذا انفردت في النوم وانشغلت عن الحواس تعود الى رسوم المحسوسات المحفوظة فيها فتركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، أو تقوم بعملية المحاكاة ، أي محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها • فهي اما تحاكيها بالحواس الخمس ، أو تحاكي المعقولات ، أو القوة الغاذية ، أو النزوعية (٣١) • ولذا فان نسبة هذا العمل ، من قبل الفارابي ، الى الحس المشترك تعوزه الدقة •

وكما أن الحس المشترك هو المركز الذي تؤدي اليه الحواس الخمس المعروفة ، فانه أيضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما • ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص في أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معينا يختص بها ، بينما الحس المشترك ، أو الحاسة الرئيسة ، كما يسميها هنـــا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا •

يقول أبو نصر : « فكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا مايخصه والرئيسة منهـــا هي التي اجتمع فيهـــا جميـــع ما تدركه الخمس بأسرها » (٣٢) •

وهو وان لم يسم تلك الحاسة في هذا الموضع ، الا انه ينص عليها بالاسم في مواضع أخرى (٣٣) • كما يظهر من خلال النص الســـابق أن الحاسة الرئيسة يعني بهـــا الحس المشـــترك ، لأن الحس المشترك عنـــد أرسطو ، وواضح أن أبا نصر ينهج هنا نهجه ، يعني به الحس الذي يعم المحسوسات جميعا • فالحركة مثـــلا ، وهي احدى موضوعات الحس

---

(٣٠) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ •
(٣١) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ •
(٣٢) المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ •
(٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ •

المشترك ، يمكن أن تكون للمس والبصر ، بينما اللون لا يمكن أن يكون محسوسا الا بالبصر ، فهو محدد بحاسة واحدة ، وكذلك الصوت لا يحس الا بالسمع ، وهكذا الطعم واللمس ٠

يقول ارسطو : « المحسوس على ثلاثة انواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ٠ ومن النوعين الأولين أحدهما هـــو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، واعنى بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقــع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاســة الصــوت ، والذوق حاسة الطعم ٠ أما اللمس فموضوعاته مختلفة ٠ الا أن كل حاسة ، على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطىء فى أن هناك لونا ، أو صوتا ، بل فقط فى ما وأين الملون ، وفى ما وأين المسموع ٠ هذه ، اذن ، هى المحسوسات التى يقال عنها انها خاصة بكل حاســة ٠ والمحسوسات المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعــدد ، والشــكل ، والمقدار ٠ لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص اية حاسة ، بل تعمها جميعا » (٣٤) ٠

فالفارابى اذن يتفق مع ارسطو فى التمييز بين حس يخص كل حاسة بعينها ، كاللون الذى يحسه البصر ، والرائحة التى يحسها الشم ، وبين حس تشترك فيه الحواس جميعا ، كالشكل والحركة وغيرها ٠ الأول يندرج ضمن اطار الحس الظاهر ، والثانى يندرج فى اطار الحس الباطن ٠

ولكن المعلم الثانى لا يذهب الى ابعد من ذلك ٠ حيث لا نجد عنده ذكرا للمحسوس بالعرض ، أما المحسوس بالذات ، فيذكره ضمنا ولا يسميه بالاسم ٠ وباختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذى نلاحظه عند ارسطو ، وهو تقسيم المحسوسات الى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما انه لا يعطى امثلة على الحس المشترك كالتى أعطاها ارسطو ، ولكنه يتفق معه فى الاطار العــام لتحليل الحــواس ، والتمييز بين حواس خاصــة (ظاهرة) ، وأخرى مشتركة (باطنة) ٠

والفارابى ، كما لاحظنا دائما ، يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسى ، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوى ؛ ولذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهى عيون ومنذرات او أصحاب أخبار ، كل

---

(٣٤) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٣ ـ ٦٤ ، وقارن أيضا ترجمة اسحق بن حنين لكتاب (النفس) ، لارسطو ، المقالة الثانية ، ص ٤٥ ٠

واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وباخبار ناحية من نواحي المملكة • والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع اخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره • والرئيسة من هذه هي أيضا في القلب » (٣٥) •

والحقيقة ان هذا التصور للحاسة المشتركة لا نجده عند ارسطو ، بل ينطلق فيه الفارابي من رؤيته السياسية الشاملة للموجودات ، والتي تقوم على أن هناك دوما شطرا يحكم ويأمر وآخر يطيع وينفذ • وهو أمر لاحظناه في فلسفته الكونية ، ونلاحظه الآن في النفس وقواها •

والملاحظ ان ابا نصر يجعل مركز الحس المشترك في القلب متفقا في ذلك مع ارسطو الذي يعلل هذا الأمر في أن شرط الاحساس الحرارة والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم (٣٦) •

ونكاد نلمح عند الفارابي نفس التحليل الأرسطي • فالقلب عنده أيضا ينبوع الحرارة الغريزية ، حيث تنبث منه الى سائر الأعضاء ، لكنه يجعل الدماغ « قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل » (٣٧) •

غير ان هذا الاتجاه لجعل القلب مركزا للحياة النفسية وقوى الحس الباطن ، يشيع في كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما في (فصوص الحكم) يتجه الفارابي اتجاها آخر يبتعد فيه عن أرسطو ، حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزا للحواس الباطنة ، وهو ما يقربه من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا في تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها في الجسم •

ومما يجدر ذكره ان الفارابي في عرضه لقوى النفس الباطنة في (فصوص الحكم) لا يبتديء بذكر الحس المشترك بل يبتديء بالمصورة ، مما دفع بعض الباحثين الى القول بانه يخلط الحس المشترك بالمصورة (٣٨)..! ولكننا لو دققنا في النص اكثر ، لوجدنا هذا القول غير صحيح • فالفارابي يبتديء رأيه الوارد في (الفصوص) بالقول : « ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور » (٣٩) ، وبعد هذه الجملة المختصرة ، يذكر القوة المصورة •

---

(٣٥) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ •
(٣٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ •
(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ ـ ٧٦ •
(٣٨) انظر الياس فرح : الفارابي ، ص ٨٤ •
(٣٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ •

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذي تكونه هذه الشراك والحبال التي تصطاد ما يقتنصه الحس غير الحاسة المشتركة ذاتها ؟ لقد شبهها قبل قليل بأنها الملك والرئيس ، وبقية الحواس الظاهرة كالعيون التي تجلب لها أخبار المملكة ، وها هو يشبهها الآن بالصياد الماهر الذي يشرف على مجموعة من الشراك التي تجلب له الصور الحسية ، فيختار منها ما يشاء • ولا يمكن أن يكون المقصود في ذلك هو القوة المصورة ، لأنه سيعطيها تعريفا خاصا سنعرضه بعد قليل •

ثم ان أبا نصر يتعرض للحاسة المشتركة في مكان آخر ، وبوضوح أكبر ، موضحا وظيفتها كواسطة بين الحس والعقل ، فيقول : « وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك • ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات ، فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز » (٤٠) •

أي انه لا يمكن الانتقال من المحسوس الى المعقول هكذا مباشرة ، بل يجب أن يتم هذا الانتقال عبر مجموعة من الحواس الباطنة أولها الحس المشترك • فالفارابي اذن يفرد للحس المشترك مكانا معينا ، ويميزه عن بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ، نعم ••• قد يكون عرضه في (الفصوص) موهما بعض الشيء ، لأنه لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (المصورة) غير أن القراءة المعمقة للنص توضح لنا ما يؤدي الى نفس المعنى ونفس المراد ، وهو الحس المشترك • كما ان الفارابي يشير في (المسائل الفلسفية) صراحة الى ان الادراك الحسي يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزا قاطعا بينه وبين (المصورة) ، وفي ذلك فصل الخطاب •

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثاني في رؤيته العامة للحس المشترك ، بل وفي كثير من التفاصيل أحيانا • فعنده ، كما هو الحال عند الفارابي ، ان القوة التي تسمى الحس المشترك « هي مركز الحواس ، ومنها تتشعب الشعب ، واليها تؤدي الحواس ، وهي بالحقيقة (هي) التي تحس • لكن امساك هذه هو للقوة التي تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة » (٤١) •

---

(٤٠) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ •

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ • و (هي) موجودة في النص ، ولا اعتقد أن لوجودها مبررا يذكر •

كما يرى ابن سينا ايضا ان التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون اولا للحس المشترك ثم العقل ، وليس عن طريق العقل مباشرة ، لأن « الحس المشترك هو القوة التي تتادى اليها المحسوسات كلها ، فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا ان نميز بينهما قائلين : انه ليس هذا ذاك · وهب ان هذا التمييز هو للعقل ، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما » (٤٢) ·

والشيخ الرئيس يضع الحواس الباطنة ، متأثرا بالفارابي ، في الدماغ ، وليس في القلب كما ذهب ارسطو · فيعرف الحس المشترك بأنه : « قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية اليه » (٤٣) ، غير أنه يخلط بين الحس المشترك وبين التخيل حينما يدعو الحس المشترك بأنه (فنطاسيا) ، رغم أن ((Phantasia)) عند ارسطو هي التخيل (٤٤) ·

والخلاصة أن الحس المشترك هو « القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة اليه من مختلف أنواع الاستقبال الخارجي كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فتلتقي لديه هذه الادراكات المختلفة ، وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية ، فيقول مثلا : هذا الأبيض حلو ، ويريد بذلك السكر ، أو هذا ليس بذاك » (٤٥) ·

٢ — المصورة :

لاحظنا أن الحس المشترك هو القوة التي تستقبل مختلف الصور الحسية الواردة عبر الحواس الخارجية ، فتحكم عليها وتدركها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة · فنحن حينما نقول : ان هذا الأصفر حلو ونعني بذلك العسل ، فانما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالذوق ·

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وأين اختزنت ؟ هذا هو عمل المصورة عند الفارابي · فهذه القوة الموجودة ، حسب رأيه ، في مقدمة

---

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للغزالي ، ص ٣٤٨ · والنص نفسه يرد عند الشيرازي ، انظر الأسفار الأربعة ، جـ ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ، مط الحيدري ، ١٣٨٣ هـ ·

(٤٣) ابن سينا : النفس م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ ·

(٤٤) ارسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر د· ماجد فخري : ارسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش ·

(٤٥) انظر الشيرازي : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ ·

الدماغ · (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مسـامتة) الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) ·

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هى حفظ أو استثبات ـ بتعبير الفارابى ـ الصور التى يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها · ولذلك عرفها الامام الغزالى بأنها « الحافظة لما ينطبع فى الحس المشترك ، فان الحفظ غير الانطباع والقبول » (٤٧) ·

ولو قارنا بين الفارابى وابن سينا فى رؤيتهما للمصورة نجـد تشابها كبيرا ، ولكن مع بعض الفوارق · فالشيخ الرئيس يحدد وظيفة المصورة ايضا انها « تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس · ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات » (٤٨) ·

غير أن الفيلسوفين يختلفان بعض الشيء حينما يطلق ابن سينا لفظ (الخيال والمتخيلة) أيضا على القوة المصورة (٤٩) · وهذا لا نلاحظه عند الفارابى فى عرضه المنسق والواضـح ـ وان كان مختصرا ـ فى (فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد فى موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه التسوية بين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول : « ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقـل عناية » (٥٠) ·

وقد يرد على ذلك انه لا يسوى بين المتخيلة والمصورة ، وانما يقفز مباشرة من الحس المشترك الى المتخيلة دون ذكر المصورة · فهو يذكر التخيل مباشرة بعـد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هـذا التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا بالمعلم الثانى فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفا ، وتحديدا وترتيبـا ، قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهجه الذى نهجه فى (فصوص الحكم) ، وليس ما انتهجه فى أى كتاب آخر · ولذا فاننا نرجع بشكل أساسي الى عرضه فى هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التى وردت فى (المسـائل

---

(٤٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفى نشرة ديتريشى ص ٧٤ يرد ما بين الأقواس هكذا : (استثبت) و (مسامه) ، وما أثبتناه استنادا الى طبعة حيدر آباد والقاهرة (الخانجى) ، وهو الأصوب كما نعتقد ·

(٤٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ·

(٤٨) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·

(٤٩) المصدر السابق ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ ·

(٥٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ ·

الفلسفية) ، والتى يسوى فيها بين المصورة والتخيل ، أو بالأحرى التى لا يذكر فيها المصورة أصلا ، بل يقفز مباشرة من الحس المشترك الى التخيل . ولكننا لا نهمل الأفكار الأخرى اذا كانت متطابقة مع رؤيته التى ضمنها كتاب (فصوص الحكم) ، أى اننا نعتبر رؤيته للحواس الباطنة فى هذا الكتاب معيارا لآرائه فى مؤلفاته الأخرى ، لأنها جاءت هنا واضحة، ومنسقة ، وشاملة .

وقد نجد صدى لفكر الفارابى فيما يخص القوة المصورة عند فيلسوف آخر هو (صدر الدين الشيرازى) ، الذى يرى أن المصورة - ويسميها الخيال أيضا - هى « قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس وبنطاسيا ، وهى خزانتها وليست خزانة للحواس ، وان كانت مدركاتها محفوظة فيها » (٥١) .

وخلاصة القول ، ان المصورة عند الفارابى هى « خزانة تتجمع فيها الاحساسات التى نقلتها الحواس عن عالم المرئيات والأجسام ، حتى اذا زالت المحسوسات تبقى منها فى الذهن صور » (٥٢) .

فوظيفة المصورة اذن تجميعية لا ادراكية ، ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها . ولذلك قال الشيخ الرئيس عن المصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) ! أما الادراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئى ، وللقوى اخرى بشكل كلى ، كما سيتضح .

٣ - الوهـــم :

وهو القوة التى تدرك صور المحسوسات بعد زوالها ، او انها تدرك الصور التى تجمعت فى القوة المصورة ، بمعنى أن لديها القدرة على ادراك الأشياء غير المحسوسة ، مثل ادراك الشاة لعداوة الذئب .

يقول الفارابى : القوة الوهمية « هى التى تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا (اشبحت) صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها ، اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك » (٥٤) .

---

(٥١) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٤ .

(٥٢) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ ، أيضا الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ .

(٥٣) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ .

(٥٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وما بين القوسين اثبتناها من نشرة ديتريشى ، ص ٧٤ .

ولم يشر ارسطو الى القوة الوهمية ، ويعد الفارابى أول من اشار اليها من الفلاسفة المسلمين ، وتأثر به من جاء من بعده · فابن سينا يقول عنها انها « تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب مهروب عنه ، وان هذا الولد هو المعطوف عليه · ويشبه أن تكون هى ايضا المتصرفة فى المتخيلات تركيبا وتفصيلا » (٥٥) ·

كما أن ابن سينا يضع الوهم بعد المتخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابى قبلهما (٥٦) ·

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الغزالى ، ويذكر انهـا تمثل للحيوان ما يمثله العقل للانسان (٥٧) ·

ويلتزم الصدر الشيرازى بنفس المفاهيم السـابقة دونمـا اضـافة جديد (٥٨) ، مما يدل على الأثر الكبير الذى تركه الفارابى فى الفلسفة الاسلامية حتى عصور متأخرة ·

٤ ــ الحافظـــة :

كما أن المصـورة تختزن ما يدركه الحس المشترك ، فان الحافظـة تختزن ما يدركه الوهم (٥٩) · فهى خزانة للصور الوهمية ، كما المصورة خزانة للادراكات الحسية ·

ويطلق ابن سينا على الحافظة اسم الذاكرة ، ووظيفتها عنده هى نفسها عند الفارابى · فهى « قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية » (٦٠) ·

والحافظة ، عند الغزالى ، هى خزانة المعـانى ، أو هى عبارة عما يحفظ هذه المعانى التى ادركتها الوهمية (٦١) ·

وقد لاحظنا سابقا أن ادراك الصور هو للحس الظاهر والباطن ،

---

(٥٥) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·
(٥٦) نفس المصدر ، ص ٣٦ وانظر (فصوص الحكم) ، ص ١٢ ·
(٥٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٦١ ·
(٥٨) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٨ ·
(٥٩) الفارابى : فصوص ، ص ١٢ ، وانظر اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٦ ·
(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ ·
(٦١) الغزالى : مقاصد ، ص ٣٥٦ ·

بينما ادراك المعاني هو للحس الباطن فقط . وادراك المصورة لابد أن يدركه الحس الظاهر أولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا . لهذا كانت المصورة أقرب الى المحسوسات ، بينما الحافظة أقرب الى المجردات .

٥ ــ المفكرة والمتخيلة :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، الحافظة والمصورة ، من معان وصور . فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق .

ويعرف الفارابي المفكرة بأنها « التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض . وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخيلة » (٦٢) .

ونستنتج من هذا التعريف عدة أمور هامة : الأمر الأول ، ان المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعاني ، والثاني ان وظيفتها اما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينها ، والثالث ، انها اذا استعملها الانسان ، أو عقله على وجه التحديد ، سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة ، والرابع ان الفارابي يفصل فصلا واضحا بينها وبين المصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن .

غير أن الفارابي يعرف المخيلة في مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين المصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه ــ أي الانسان ــ بعد ذلك أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة » (٦٣) .

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو في الحقيقة وظيفة المصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هو وحده وظيفة المخيلة .

---

(٦٢) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٦٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد في (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ، وانظر أيضا د. محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٩٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ورغم ان مصدرنا الأساسي لعرض قوى الحس الباطن عند الفارابي هو كتابه (فصوص الحكم) لأسباب قوية ذكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النص في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهـذا الاشكال من واقع النظرية الأرسطية في التخيل ·

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتي نظر كل من ارسطو وابن سينا في التخيل « ان ارسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة ومن ناحية خاصة · فهو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه » (٦٤) ·

وما أحرى هذه المقارنة ان تنطبق أيضا على الفارابي ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثاني دونما اضافة شيء جديد ، حتى في التوسع والشرح الذى اشتهر به الشيخ الرئيس · حيث نجـد الفارابي قد توسع أيضا في شرح المخيلة في أماكن أخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ ·

أما رأى ارسطو في التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وايضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكن يخلص الى أن التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) أن الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار · على العكس قد توجد الصورة في غيبتها كالصور التي تشاهدها اثنـاء النـوم ·

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك ·

(جـ) من جهة أخرى ، اذا كان التخيل والاحساس شيئا واحـدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل ·

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف أرسطو التخيل بانه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعـل · ولما كان البصر هـو الحاسة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنطاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phaos اذ بدون

---

(٦٤) د· محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٩٦ ·
(٦٥) انظر أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ و ، ص ١٠٤ ·

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فان الحيوانات تفعل افعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هى البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال ، او الامراض ، أو النوم ، كالحال فى الانسان » (٦٦) .

ولذا فقد يكون الفارابى فى دمجه بين المفكرة والمصـــورة الذى لاحظناه ، قد أراد تأكيد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل ارسطو .

والمخيلة عند الفارابى لها دور ابداعى ، فهى قادرة على أن تجمع وتركيب أجزاء انواع مختلفة ، وتفرق أجزاء نوع واحد ، أى أن لها قدرة على التركيب والتحليل . كما أن من خواصها الأساسية (المحاكاة) اى القدرة على محاكاة الصور الحسية المخزونة فى الحافظـة والمصـورة ، فأحيـــانا تحـــاكى المعقـــولات ، واحيـــانا تحـــــاكى القـــوة الغاذية « واحيانا تحاكى القوة النزوعية ، وتحاكى ايضا ما يصادف البدن عليه من المزاج . فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التى تحاكى الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها » (٦٧) .

والفارابى يعطى الدور الاكبر للمخيلة فى الأحلام والرؤى . اما فى الاحلام ، فلأن هذه القوة ، اضافة الى الغاذية ، هى الوحيدة التى تبقى فاعلة اثناء النوم ، ولذلك كان تأثيرها واضحا فى بعض الأفعال التى يقوم بها النائم دون أن يشعر ، « فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشىء مقام ذلك الشىء لو حصل فى الحقيقة » (٦٨) .

وأما فى الرؤى ، فان الخيال اذا تسلط على جميع القوى الأخرى ، « تحدث فيه قوة » تتصور فيها الصورة المتخيلة ، فتصير مشــاهدة ، كمـــا يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او تمكن خوف ، فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا ، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن ، وقصر عنه يد الظاهر ، فلاح فيه شىء من الملكوت الأعلى ، فاخبر بالغيب ، كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر ، فيرى الأحلام » (٦٩) .

وسنرى هذا الأمر بتفصيل اكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عنـــد المعلم الثانى .

---

(٦٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس ، م ٣ ، ص ٧١ ــ ٧٢

(٦٧) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ــ ٨٩ .

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٩١ .

(٦٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ــ ١٥ .

(ج) الادراك الحسي :

لا شك أن التقسيم الذي أوردناه لقوى الحس الظاهر والباطن ، هو تقسيم اعتباري ، ولا يعني بأي حال من الأحوال ، أن النفس مجزأة ، وأن كل جزء منعزل عن الجزء الآخر ، لأن الحياة النفسية في حقيقتها وحدة لا تتجزأ · نعم ··· قد يكون هناك تمايز بين قوى النفس ، وتنوع في الوظائف ، ولكن ليس هناك انفصال أو انفصام بين تلك القوى · وقد لاحظنا هذا الأمر عندما تحدث الفارابي عن وحدة النفس رغم اختلاف قواها ، وأشرنا الى أن النفس متعددة في المظهر متحدة في الجوهر (٧٠) ·

وكما أن النفس في حقيقتها واحدة ، فلابد أن يكون الفعل الصادر عنها واحدا أيضا · واذا طبقنا ذلك على المعرفة الحسية ، فسنجد الارتباط وثيقا بين نوعي الادراك الحسي الداخلي والخارجي ، وبين وظائف كل حاسة من الحواس التي شرحناها كلا على حدة · واذا كنا قد تكلمنا عن وظائف الحواس مجزأة عن بعضها البعض ، فلابد أن نتكلم عن عملية الحس ذاتها مجتمعة ، لأن للادراك الحسي آلية واحدة متماسكة ، لو اختل أي جزء من أجزائها لاختلت عملية الادراك كلها ·

وقبل أن نبدأ في عرضنا هذا لابد أن نشير الى أن علماء النفس المحدثين يميزون بين الاحساس والادراك الحسي · فالاحساس « هو مجرد التنبيه الذي يحدث من الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذي يحدث في العين من الضوء ، أو التنبيه الذي يحدث في الذوق عن الطعم · أما الادراك الحسي فهو ادراك الشيء الذي تؤثر كيفيته في الحس ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية » (٧١) ·

واذا كان الاحساس هو مجرد التنبيه الذي يحدث عن الكيفية الحسية، فانه قد ينطبق على ما سمي بالحواس الظاهرة ، وهي الحواس الخمس المعروفة ، أما الادراك الحسي فينطبق على الحواس الباطنة وأولها الحس المشترك ، لأن من طبيعة هذه الحواس أن لها ملكة الحكم والموازنة عن طريق الاستفادة من التجارب الماضية واستعادتها ، بالاضافة الى تأثرها بالكيفيات الحسية للشيء المراد ادراكه ·

ولكننا ، حقيقة ، لا نستطيع الجزم بأن الفارابي أو غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا ، بل وفلاسفة اليونان أيضـــا ، قد ميز بين الحس والادراك الحسي (٧٢) · فالفارابي يطلق لفظ الادراك أحيانا ، ويعني به

---

(٧٠) انظر الفصل الثالث ، ص ١٤١ ــ ١٤٢ ، من هذا البحث ·

(٧١) د· محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٥٧ ·

(٧٢) نفس المصدر ، ١٥٩ ــ ١٦٠ ·

الحس عموما دونما تمييز بين حس ظاهر وحس باطن ، أو ادراك داخلي وادراك خارجي ، فيقول : « الادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر ، والادراك الباطن من الحيوان الوهم » (٧٣) ، ولكنه في مواضع أخرى يميز بين الاثنين فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشيء » (٧٤) .

ولذا فنحن نميل الى أن الفارابي يجعل عملية الادراك الحسي شاملة للحس المباشر أيضا دونما تمييز بين احساس وادراك حسي ، ولذا سوف نلخص المعالم الرئيسية للادراك الحسي بشقيه ، الداخلي والخارجي لا في اطار وظائف متجزئة بل في اطار مترابط يربط بين تلك القوى ووظائفها بعضها ببعض .

١ ـ الادراك الخارجي :

وهو يتعلق بما تقوم به الحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، من أفعال . ويمكن تلخيص عناصره الرئيسية فيما يلي :

(١) يرى الفارابي ان الاحساس لن يتم « الا بآلة جسمانية ، فيها تتشبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة » (٧٥) بمعنى أن عملية الحس لا تتم الا عن طريق أدوات وأعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا . ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذي لابد أن تتبعه مرحلة ترتسم ـ أو تتشبح ـ فيها صور المحسوسات في الحس المشترك وبقية القوى الباطنة الأخرى .

على أن هذه الآلات الجسمانية لا تدرك « المعاني المجردة أصلا ، بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية » (٧٦) ونحن نعلم أن الحس المباشر يدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية من كم وكيف وأين ووضع ... الخ ، ولا يمكن أن يدركها مجردة عن المادة . « فالحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول ، والبعد وأمورا أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) .

---

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ .
(٧٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .
(٧٥) فصوص ، ص ١٥ .
(٧٦) انظر شرح (فصوص الحكم) للفارابي ، مخطوط ، ورقة (٦٨ ع) .
(٧٧) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٤٦ .

وحتى قوى الحس الباطن فان ادراكها للأشياء ليس مجردا بشكل تام ، وانما هو مصحوب ايضا باللواحق المادية ، كما لاحظنا فى الحس المشترك والتخيل على سبيل المثال .

(ب) يؤيد المعنى السابق ما اشار اليه الفارابى ، وذكرناه آنفا ، من أن « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس . فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم . والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، فلا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة » (٧٨) .

أى ان الحس لا يدرك المعانى المجردة ، وانما يدركها ممزوجة بالمادة أو بلواحق المادة . مثلا يدرك الحس زيدا ، لا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له زيادة احوال من كم وكيف ... الخ . فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا .

وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا فى تحقيق هذا الموضوع نفس مذهب الفارابى ، واستعمل نفس الأمثلة ، وأشار الى ان « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق — يقصد الكم والكيف والأين وغيرها — ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة » (٧٩) .

(ج) يصاحب الاحساس عادة شعور باللذة او الألم . فاذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، واذا تكيف بكيفية منافية ، أو منافرة ، شعر بالألم . وقد عالج الفارابى هذه القضية فقال : « كل ادراك فاما ان يكون لملائم او لغير ملائم بل منافر ، واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر » (٨٠) .

(د) أن الادراك الحسى عملية تقوم بها النفس من خلال قواها المختلفة ، ظاهرة وباطنة ، ولا تقتصر على الحس وحده . وهو يعطى على ذلك دليلا قويا فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشىء ، وليس للمحسوس الا الانفعال . والدليل على ذلك أن

---

(٧٨) فصوص ، ص ١٢ .
(٧٩) ابن سينا : النفس ، م ١، ف ٢ ، ص ٥٦ .
(٨٠) فصوص ، ص ٧ ، وانظر الغزالى : مقاصد ، ص ٣٤٣ — ٣٤٤

الحاسة قد تنفعل عن المحسوس فتكون النفس لاهية ، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك » (٨١) ·

وهكذا فان الفارابى يميز بين ثلاثة مفاهيم تعبر عن ثلاثة مستويات فى المعرفة الحسية ، وهى : المحسوس ، والحاسة ، والنفس المدركة · ولا نعتقد أن الفارابى يخرج الحاسة هنا من دائرة قوى النفس والا ناقض نفسه ، لأن الحاسة هى احدى قوى النفس المعتمدة عنده كما لاحظنا ، وبالتالى لابد ان تكون مشتركة فى عملية الادراك ، ولكنه قد يعنى أن الاحساس لوحده لا يفيد ادراكا ما لم تشترك فيه النفس بجميع قواها ، وقد يعنى بالنفس هنا ، النفس الناطقة وهى العقل ، وان لم يقم على ذلك دليـل ·

وعلى أية حال فان الدليل الذى يعطيه الفارابى فى هذا الخصوص دليل هام جدا ، لأن النفس فعلا اذا كانت مشغولة بشيء ، فقد لا تنتبه للمؤثرات الحسية ، كأن يكون الانسان مشـغولا بالكتابة فانه لا ينتبه لصوت الموسيقى المنبعث جنبه ، رغم أن الأذن تتأثر ، والسمع يستلم الموجات الخاصة بذلك الصوت ·

٢ ــ الادراك الداخلى :

وهو مجموعة الوظائف التى تقوم بها قـوى الحس الباطن ، وهى الحس المشترك ، والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة والمفكرة ، والتى يمكن تركيزها فى النقاط التالية :

(أ) الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعـانى المجـردة بـل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى ، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر فى انه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس · وهذا الحفظ له أهمية قصوى فى المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم · كأن يرى الانسان الشيء الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعنى به السكر ، فان ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا فى المخيلة اكثر وضوحا وأهمية ·

(ب) أن الصور التى يدركها الحس المشترك تحفظ فى القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات (المرئيات والأجسام وغيرها) عن ملامسـة الحواس بشكل مباشر · أما القوة التى تدرك هذه الصور التى تجمعت

---

(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ·

في المصورة فهي الوهم . والوهم هو القوة التي تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التي في الشاة اذا تشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها . والقوة التي تحفظ ما يدركه الوهم هي الحافظة ، أما القوة التي تشرف على ما تختزنه الحافظة والمصورة من الصور ، فتركبها وتحللها ، هي المفكرة ، وقد تكون المتخيلة .

(د) اذا كانت وظيفة المتخيلة هي الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة في قوى الحس الأخرى ، فان جهدها الابداعي والابتكاري يتركز في هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذي يرجع الابتكار عنده في الأغلب الى نشاط التخيل في عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعاني المدركة بالحس .

(هـ) تنشط المتخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد المتخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة . وفي هذا الصدد يقول الفارابي : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها ، الأول بأن لا تفعل افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة . فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها » (٨٢) .

(و) والمخيلة في نظرية الفارابي متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الارادية ، حيث تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذي الرغبة والشوق بما يدفعهما الى السير في الطريق حتى النهاية ، هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس . مثلا « اذا صادفت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

---

(٨٢) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابي : جوامع الشعر ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر) لابن رشد ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ ، تحقيق وتعليق : د. محمد سليم سالم . القاهرة ، ١٣٩١ هـ ــ ١٩٧١ م .

حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة ، في ذلك الوقت لقبولها » (٨٣) ٠

(ز) قد يكون العقل الفعال مصدرا للصور التي يفيضها على المخيلة في اليقظة أو في النوم ، فتكون الرؤيا أو النبوة ٠ وفي هذا يقول الفارابي: « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقـــوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وما يعطيهـــا من المعقولات التي تقبلها بأن يأخـــذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية ٠ وهذه كلها قد تكون في النوم ، وقد تكون في اليقظة ٠ الا ان التي تكون في اليقظة قليلة وفي الاقل من الناس ، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيـــات ، وأما المعقـولات فقليلة » (٨٤) ٠

على اننا سنفرد عنوانا خاصا لنظرية النبوة عند الفارابي ، ودور القوة المتخيلة في هذه النظرية ٠

(د) دور الحس في نظرية المعرفة :

تكلمنا فيما مضى عن الحس والحواس بشكل اقرب ما يكون الى علم النفس ، وهي مرحلة ضرورية لتحديد مفهوم المعرفة عند الفارابي ، لما بين علم النفس والمعرفة من روابط وثيقة عنـــده ٠ ولكننا الآن ســوف نشرح مكانة الحس في نظرية المعرفة الفـــارابية من زاوية فلسفية بحتة قـــدر الامكان ٠ فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو آليتها ودورها في الادراك الحسي ، وانما يتركز حديثنا على الادراك الحسي ذاته في نظرية المعرفة ، وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضـــوع المدرك ، هل هي عـــلاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة ؟ وما هي العلاقة بين الحس والعقل ، وكيف يتم الانتقال من المحسوس الى المعقول ، أو من الجزئي الى الكلي ؟ وغير ذلك من الموضوعات التي تشكل صلب مباحث الفلاسفة منذ القدم وحتى اليوم ٠

ولكن ما هي طبيعة المعرفة ، وكيف تتم ؟ هل نكتفي بالحـــواس فتكون المعرفة نسبية ، والحقيقة مستحيلة ، كمـــا هو الحـــال عنـــد السفسطائيين ؟ أم هل تكون المعرفة تذكرا لتلك المعاني الكلية الموجودة في عالم المثل ، كما هو الحال عند افلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

---

(٨٣) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د٠ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٧٣ ٠

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٥٩ ٠

مما هو حسي الى ما هو عقلي عن طريق تجريد المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة بواسطة التجربة ، كما هو الحال عند ارسطو ؟

تلك ثلاثة مناهج شكلت أهم مواقف الفلاسفة من مشكلة المعرفة قديما ، وبقيت بقوة حتى العصر الحديث ، وان اتخذت شكلا واطارا جديدا عند هذا الفيلسوف او ذاك . فما هو موقف الفارابي بينها ؟ للاجابة على كل ذلك سينصب حديثنا على الموضوعات التالية :

١ ـ مصدر المعرفة :

يميز الفارابي ابتداء بين ما هو حسي وما هو عقلي ، كما يميز بين طبيعة كل منهما ، فيقول : « ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » (٨٥) .

بعد هذا التمييز القاطع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية في هذا العالم ، يؤكد الفارابي بما لا يقبل الشك ، على أن الحواس هي المصدر الأول للمعرفة ، فيقول : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٨٦) .

فهو هنا فيلسوف واقعي تجريبي ، يؤمن بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة .

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (٨٧) .

ولكن على الرغم من هذا الموقف الحسي ، يؤمن الفارابي بوجود افكار فطرية عند الانسان تحصل دونما حاجة الى الحواس كما سنرى .

٢ ـ العلاقة بين المدرِك والمدرَك :

هناك علاقة ما بين تصوراتنا للأشياء وبين ما هي عليه في الواقع . فهل تكون الصور التي ندركها مماثلة لتلك الأشياء ومطابقة لها

---

(٨٥) فصوص الحكم ، ص ٦٥ .
(٨٦) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٣ .

بشكل تام ، أم انها مخالفة بعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول ايضاحه الآن على ضوء اقوال الفارابي ٠

والحقيقة فان للمعلم الثاني رأيين في هذه القضية : الأول يقول بعلاقة تطابق بين المدرِك والمدرَك ، والثاني يقول بعكس الرأي الأول ٠

ففي (فصوص الحكم) يقر الفارابي بوجود علاقة تطابق ومماثلة بين المدرِك والمدرَك ، هي أشبه ما تكون بالعلاقة بين الخاتم والشمع ٠ يتصل المدرِك بالعالم الخارجي المحسوس ، فيتزود بالصور التي ينتزعها العقل فتتكون المعرفة ٠

يقول الفارابي : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم ، حتى اذا طابقه وعانقه معانقة ضامة ، رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ٠ كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصورة) فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ٠ فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس » (٨٨) ٠

وهذا ضرب من الواقعية الساذجة التي تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة كما هو في الواقع ، وهو أمر لا شك أن أبا نصر تأثر فيه بالمعلم الأول ، الذي قال في كتاب (النفس) : « يجب أن نفهم أن الحاسة بوجه عام في كل احساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب ٠ فهو يقبل طابع الذهب أو البرونز ، لا من حيث انهما ذهب أو برونز ٠ والأمر كذلك في الحاسة التي تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث أن كلا من هذه الأشياء يقال عنها انها أشياء جزئية ، بل من حيث انها صفة معينة ، ومن حيث صورتها » (٨٩) ٠

على أن أرسطو قد أوضح هنا أشياء بدت غامضة بعض الشيء في قول الفارابي الذي ذكرناه ٠ منها أن الحاسة تقبل الصور مجردة عن المادة ، كما يقبل الشمع (طابع) الخاتم دون الحديد أو الذهب ، ومنها أن الحواس لا تتأثر بالمحسوسات من حيث جزئياتها وما فيها من لون أو صوت أو طعم ، بل من حيث كيفياتها أو صفاتها ، ومن حيث صورها الحسية ٠ وقد يعذر الفارابي انه أوضح هذه الأمور في مواطن

---

(٨٨) الفارابي : فصوص ، ص ١٠ – ١١ ٠ (الصورة) هكذا في النص ولعلها (الشيء) ٠ ٠

(٨٩) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ٠

أخرى سبق ذكرها ، فاعتبر ان لا حاجة الى هذا الايضاح ثانية فى هذا الموضع · غير أن مواضيع بهذه الدقة والخطورة تحتاج الى ايضاح وتعمق مستمر ، ولا تكفى الاشارة هنا أو هناك ·

ذلك هو الرأى الأول للفارابى فى العلاقة بين المدرك والمدرك ، والتى يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأى الثانى فيخفف فيه الفارابى من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التى تطابق بين الأشياء كما هى فى العالم الخارجى وبين صورها فى العقل الانسانى ، فيذهب الى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هى الأشياء نفسها ·

يقول المعلم الثانى : « التصور بالعقل هو ان يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى (خارجة) النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو اذن ألطف الصور » (٩٠) ·

ويؤكد الفارابى هذا الرأى فى مكان آخر ، حيث يميز بين الأشياء المحسوسة والأشياء المعلومة ، ويوضح عدم تطابق الحقائق العقلية مع موضوعاتها الخارجية ، لأن العقل قد يدرك أشياء ليس لها وجود عينى مشخص فى الخارج كالخط الذى يتوهم طرفا الجسم ·

يقول أبو نصر : « الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ، ومن المعلوم أن المثال غير الممثل ، فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج ، ولكن ذلك شيء يعقله العقل » (٩١) ·

ولعل السياق الفكرى لفيلسوفنا يؤكد ميله الى الرأى الثانى الذى لا يطابق بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وهذا ما سوف يتضح حينما نتكلم عن مراحل الادراك ·

لذلك فان الاقتصار على الرأى الأول لتفسير العلاقة بين الذات

---

(٩٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ ، و (خارجة) فى النص ·

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

ويذهب أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ – ٣٣٠ هـ) الى رأى مغاير لرأى الفارابى فى الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « ان الاحساس بالشيء علم به ! فالابصار علم بالمبصرات ، والسماع علم بالمسموعات ، وهكذا البواقى · ورده الكثيرون بانا نجد فرقا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ···· الخ » انظر (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازانى ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة العامرة ، استانبول ، ١٢٧٧ هـ ·

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الادراك الحسي قائم بمماثلة بين المدرك والمدرك المحسوس ، فكما أن الشمع يبقى غريبا عن الخاتم ، الى ان ينغمس هذا فيه فينتزع صورته ، ويصير مشابها له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات الى أن تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتماثلها ، ويحصل الادراك » (٩٢) ...... أقول : ان هذا يمثل جزءا من الحقيقة ، ويقتصر على رأي الفارابي ويترك الآراء الأخرى .

٣ — مراحل الادراك :

يرتب الفارابي مراحل الادراك تبعا لحصول صورها في الأشياء ، وبالتالي فهي تتكون من ثلاث مراحل (٩٣) :

١ — حصول الصورة في الحس .

٢ — حصول الصورة في العقل .

٣ — حصول الصورة في الجسم (الانفعال) .

ففيما يخص المرحلة الأولى ، وهي حصول الصورة في الحس ، « فهو أن لا تحصل صورة الشيء في الحس الا بانفعال من الحس بها ، لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال » (٩٤) .

أي أن هذه المرحلة تتلخص في انفعال الحس بالمؤثرات الحسية ، فتحصل صورة الشيء ، لكن دونما تجريد عن المادة وكيفياتها ومشخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملابسة كاملة لكل تلك الشخصيات .

أما المرحلة الثانية فتقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شأن العقل الذي يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة ، حيث يقول الفارابي : « وأما حصول الصورة في العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له » (٩٥) .

---

(٩٢) انظر الياس فرج : الفارابي ، ص ٧٣ .

(٩٣) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ - من كتاب (المجموع) للمعلم الثاني ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ .

(٩٥) الفارابي : المسائل ، ص ١٠٦ .

ويؤكد هذا النص أيضا موقف الفارابي السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل في العقل ، كما هي عليه في العالم الخارجي ، بل بحالة أخرى مغايرة ٠

بعد ذلك ينتقل الفارابي الى المرحلة الثالثة وهي حصول الصورة في الجسم ، فيرى أن « حصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال ، وهو أن تحصل صورة الشيء في شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها ، مثل الحديد الذي يدني منه النار ، (فتحصل) فيه صورة النار وهي الحرارة ، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه ٠ ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر » (٩٦) ٠

والجسم المنفعل هو المتأثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (ينفعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) ٠ والانفعال اما أن يكون مصير الجوهر من شيء الى شيء ، وتغيره من أمر الى أمر ، مادام هناك اتصال في هذا التغير ، « وقد يكون ذلك من كيفية الى كيفية مثل مصير الجسم من السواد الى البياض وهو التبيض ، ومصيره من البرودة الى الحرارة ، وهو التسخن » (٩٨) ٠

وعلى هذا الأساس فان حصول الصورة في الجسم يكون بالتأثير المباشر ، حينما (ينفعل) الجسم بالمؤثر الخارجي ويقبل الصورة باستعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيه بذلك الذي كان يصدر ٠ وهو يضرب مثالا لذلك بالحديد الذي يقرب من النار فتحصل فيه صورة النار وهي الحرارة ٠

فمرحلة حصول الصورة في الجسم هي عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وحملها ٠ وهي في النطاق الحيواني والانساني لاحقة لحصول الصورة في الحس والعقل ، لأن ما يحصل في الجسم انعكاس لهما ٠

وينبه الفارابي أخيرا الى أن الصور لا تحصل في العقل بمجرد تأثر الحس بالمحسوسات ، بل هناك عدة وسائط هي قوى النفس من

---

(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ، وما بين القوسين في نسختنا (يحصل) ، والذي أثبتناه أصوب ٠

(٩٧) انظر الفارابي : كتاب قاطيغورياس أو المقولات ، ص ١٦١ ، أيضا العلامة الحلي : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، ص ٤٠٩ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

(٩٨) الفارابي : كتاب قاطيغورياس ٠

حواس خارجية أو داخلية سبق ذكرها ، حيث تمر فيها صور الأشياء أو تختزن ثم يحصلها العقل ٠

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ٠ أن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٩٩) ٠

ثانيا ــ المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة ، ولذا كان لابد للفارابي أن ينتقل ، ضمن جملة المصاعد ، الى مرحلة أعلى ، وهي المعرفة العقلية ٠ وقد لاحظنا أن مصدر المعرفة الحسية هو المحسوسات على اختلافها ، حيث تنطبع صور تلك المحسوسات في الحواس فتحصل المعرفة ، فاذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، واذا لم تكن شمس فلا ندرك الألوان ، واذا لم تكن موجات في الهواء فلا ندرك الأصوات ، وهكذا ٠

فما هو مصدر المعرفة العقلية اذن ؟ أهو الحس حيث تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها في عالم الحس ؟ أم هي المبادىء الفطرية الموجودة في النفس والتي يدركها الانسان دونما حاجة الى الحواس ؟ أم هي الصور التي يستمدها العقل الانساني المستفاد من العقل الفعال بضرب من الفيض والاشراق ؟

هذه التساؤلات الهامة ، وأخرى غيرها تدور حول العلاقة بين العاقل والمعقول ، وبين الحس والعقل ، وغير ذلك من الموضوعات يناقشها الفارابي في نظرية العقل التي كان لها تأثير كبير في الفلسفة الاسلامية ، وفلسفة العصر الوسيط ٠

(أ) تحديد معاني العقل :

بالرغم من أن أبا اسحق الكندي قد سبق الفارابي الى كتابة (رسالة في العقل) ، فان هذه الرسالة قد اقتصرت على مفهوم واحد من ستة مفاهيم أو معان للعقل أوردها الفارابي في رسالته ، وناقشها

---

(٩٩) الفارابي : المسائل ، ص ١٠٦ ٠

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض لمعانى العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نفتقده فى رسالة الكندى (١٠٠) .

وعلى هذا الأساس قام الفارابى بعملية تحليل لمعانى العقل ، المختلفة عند عامة الناس وعند المتكلمين والفلاسفة ، وخاصة ارسطو وبعض الشراح دون أن يشير اليهم ، فوجد أن « اسم العقل يقال على اشياء كثيرة ، الأول : الشيء الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل ، والثانى : العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذى يذكره (أرسطو) فى كتاب (البرهان) ، والرابع : العقل الذى يذكره فى (المقالة السادسة) من كتاب (الأخلاق) ، والخامس : العقل الذى يذكره فى كتاب (النفس) ، والسادس : العقل الذى يذكره فى كتاب (ما بعد الطبيعة) » (١٠١) .

وسوف نستعرض الآن هذه المعانى كلا على حدة ، مع مقارنتها واستقصاء أصولها ، ما أمكن ، عند ارسطو والشراح ، وبالأخص الاسكندر الافروديسى . وسنجد فى عرض الفارابى لهذه المعانى تلخيصا وافيا لنظرية العقل عنده .

١ ـ العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابى معنى العقل عند الجمهور ـ ويعنى بهم عامة الناس ـ تحديدا دقيقا ، ينم عن خبرة ودراية ، وسبر لأغوار الناس ، وما استقروا عليه من آراء ومفاهيم . فهو يرى أن معنى العقل عند هؤلاء مرتبط بالقيم الدينية والفضائل ، ولذلك لم يسموا الشرير عاقلا .

فالناس يرون « أن العاقل محتاج الى دين ، والدين عندهم هو الذى يظنون أنه الفضيلة . وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماء » (١٠٢) .

---

(١٠٠) انظر الكندى : رسالة فى العقل ، ص ١ ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، ضمن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الأندلس بيروت ، ١٩٨٠ .

(١٠١) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ص ٣٩ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ .

(١٠٢) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ص ٣٩ .

وهكذا فان مفهوم العقل عند الجمهور مرتبط بتصور اخلاقي وقيمي ، يكون فيه العقل فارقاً بين الخير والشر ، والحسن والقبيح ، ولذا عز عليهم أن يكون الشرير عاقلا !

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في هذه النقطة ، لوجدنا الأخير يحدد ثلاثة معان لمفهوم العقل عند الجمهور ، فيقول : « العقل اسم مشترك لمعان عدة • فيقال : عقل لصحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال : عقل لما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ، ويقال : عقل لمعنى آخر ، وحده أنه هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره • فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١٠٣) •

والحقيقة ان الحد الأول للعقل عند الجمهور والذي ذكره ابن سينا ، هو فقط ما يتفق مع المعنى الذي اورده الفارابي ، أما الأنواع الباقية فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، أي أن ابن سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان او حدود ، بينما قصره الفارابي على معنى واحد ، وهو المعنى المرتبط بالمعيار الخلقي • أما المعاني الأخر فسيناقشها في مكان آخر • ويجب أن نشير الى أن الفارابي كان اكثر وضوحا من ابن سينا في استقصاء وربط تصور الجمهور للعقل بالأبعاد الخلقية •

٢ ــ العقل عند المتكلمين :

ويقوم أساسا على دلالة المشهور او فكرة الاجماع التي عرفت بها المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف اجماعا » (١٠٤) •

أما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « أما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل او لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل • وانت تتبين ذلك متى استقريت شيئا

---

(١٠٣) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ، القاهرة ، ١٩٠٨

(١٠٤) الايجي : المواقف في علم الكلام ، ص ١٤٦ ، عالم الكتب ، بيروت • أيضا د• جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ، ص ١١٩ • .

مما يتخاطبون به أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة » (١٠٥) .

والفارابي يتهم المتكلمين بالتناقض ، لأنهم يقولون بشيء ويعملون بشيء آخر . ذلك أن « المتكلمين يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره (ارسطوطاليس) في كتاب (البرهان) ، ونحو هذا يؤمون ، ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمون شيئا ويستعملون غيره » (١٠٦) .

وتلك حقيقة ، فاننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفا قريبا مما ذكره ارسطو في كتاب (البرهان) ، وهو القوة التي تحصل للانسان بالفطرة والطبع . فيذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : « ان العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . والنائم لم يزل في عقله وان لم يكن عاقلا » (١٠٧) .

ولكننا من جهة أخرى نجد أن منهجهم الحقيقي في تحديد معنى العقل غير ما يذكره الفخر الرازي وبقية المتكلمين ، لأنهم يعنون به دلالة المشهور أو فكرة الاجماع ، أو بادئ الرأي المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشأ التناقض عندهم كما ذكر الفارابي .

٢ ـ العقل الفطري :

وهو العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب (البرهان) ، ويعني به « قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس اصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس ، يحصل لها بالمعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا . واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مباديء العلوم » (١٠٨) .

---

(١٠٥) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٤٠ ، ويؤكد الفارابي ذلك في مكان آخر فيقول : « اما ما يعنيه الجدليون في قولهم : ان هذا يوجبه العقل أو ينفيه العقل ، فانهم يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، ... الخ » . انظر (فصول الدلي) للفارابي ، ص ١٠٨ .

(١٠٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٠٧) انظر الايجي : المواقف ، ص ١٤٦ ، أيضا سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للحلي ، ص ٢٥١ .

٤ ــ العقل الناشيء عن التجربة :

وهو العقل الذى يأتى من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالانسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة وقبولها منه دونما حاجة للبرهنة عليها .

يقول الفارابى عن هـذا العقل انه « جزء النفس الذى يحصـل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول تجربة شيء شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ... وهذا العقل يتزيد مع الانسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل . ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه ــ أرسطو ــ عقلا ، تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ، ومعنى ذى الرأى هو الذى اشار بشيء قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهان . ولذلك قلما يصير الانسـان بهذه الصفة الا اذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضـايا » (١٠٩) .

وقد اشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة فى النص الذى ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية . فيكون حده انه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » ، واعتبره احد المعانى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) .

٥ ــ العقل النظرى :

أو العقـــل (العلمى) ، كمـا دعـاه الفـارابى فى (عيــون المسائل) (١١١) وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرا عقليا

---

(١٠٨) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٤٠ ــ ٤١ ، وقارن : منطق ارسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانيه ، ف ١٩ ، ٩٩ ب ٢٥ ــ ٣٥ ، ١٠٠ أ ٥ ، ص ٤٦٣ ــ ٤٦٤ . تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ .

(١٠٩) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤١ ــ ٤٢ .

(١١٠) انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ .

(١١١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ .

بالفعـــل . وهـــو ينقسم الى : عقل بالقـــوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد (١١٢) ، غير أن الفارابي لا يتقيد بهذه التسميات ، فهو قد يسمي الذي بالقوة العقل الهيولاني ، ويسمي الذي بالفعل العقل بالملكة (١١٣) .

والفارابي ينسب الى أرسطو تقسيما رباعيا للعقـل : بالقـوة ، وبالفعـل ، ومستفاد ، وعقل فعال . ويزعم ان هـذا التقسيم قد ذكـره أرسطو في كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هـذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود في كتاب (النفس) ، سواء في ترجمته الحديثة ، او ترجمته العربية القديمة ، وان ارسطو لم يشر الا الى عقلين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) .

وقد يرجع هذا التقسيم الى الاسكندر الافروديسي ، وهو من أبرز شراح ارسطو ، ووصفه ابن سينا بأنه (فاضل المتأخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة في (العقـــل والمعقـــول) ، ولكن تقسيم الاسكندر للعقل ثلاثي : العقل الهيولاني ، والعقـــل بالملكة ، والعقـــل الفعال (١١٧) . وهناك من يرى أن تقسيمه رباعي ، باضافة العقـل المستفاد ، غير أنه من الثابت أن العقل المستفاد عند الاسكندر ليس عقلا مميزا ، وانما هو مجرد حالة اتصـــال العقـــل الهيولاني بالعقـــل الفعال (١١٨) ، ولذا فان تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالي فان من المرجح أن يكون الفارابي قد نهج نهج الكندي في تقسيمه الرباعي للعقـل . فالعقل عند الكندي أربعة أنواع : « الأول : العقل الذي بالفعل أبدا ، والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعـــل ، والرابع : العقـــل الذي نسميه البياني » (١١٩) .

---

(١١٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٣) انظر عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(١١٤) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٥) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ط ، ص ١٨٠ ، أيضا (ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١١٣) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ، ف ٤ ، ٤٢٩ أ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠ أ) .

(١١٦) انظر فريد جبر : أرسطو عند العرب . دائرة معارف فؤاد افرام البستاني ، جـ ٩ ، ص ١٨٣ .

(١١٧) انظر مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب (النفس) ترجمة : اسحق ابن حنين ، ص ٧ .

(١١٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .

(١١٩) الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ ـ ٢ ، و (البياني) هو ما يقترحه د. عبد الرحمن بدوي . بينما يقترح د. عبد الهادي أبو ريده تسميته (بالظاهر) . انظر له (رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١ ، ص ٣٦٥) .

وسوف نعرض الآن اقسام العقل النظرى كما حددها الفــارابى وشرحها فى رسالته الهــامة (مقالة فى معانى العقــل) وغيرها من مؤلفاته ٠

(١) العقل بالقوة (أو العقل الهيولانى) :

ويعرفه الفارابى بانه « نفس ما ، او جزء نفس ، او قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها » (١٢٠) ٠

وهــذا العقل اذن هو مجرد استعداد أو قابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وذلك باحتكاكه بالحواس التى تزوده بالمعرفة والصور عن طريق العــالم الخارجى ٠ فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأى صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابى الى تسميته بالعقل الهيولانى ، « فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة » (١٢١) ٠

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو انه ، كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية والمهيأة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا ٠ وهنا يختلف العقل الهيولانى عن المادة الجسمية ، فان هذه لا تقبل من الصور الا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابى ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وان هــذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا ٠

يقول المعلم الثانى : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصــار ذلك النقش وتلك الصــورة فى سـطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها تلك الصورة ، بان شاعت فيها الصور ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

---

(١٢٠) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٤ ٠

(١٢١) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٩ ٠

صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص فيهما تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة » (١٢٢) .

ويرى بعض الباحثين : « ان صور الجزئيات اذا استقرت في العقل الهيولاني غدت جزءا لا يتجزأ منه ، وأصبحت فيه صورا مفارقة للمادة المحسوسة . ولذلك اعتبره أبو نصر منفصلا عن المادة الجسمانية ، ولكنه لم يعلل كيفية اتصاله بالحواس ، وأخذه عنها مدركاتها المحسوسة مباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كلام الحائر المتردد ، اذ كيف يتاح لهذا العقل ان يستخلص صور الجزئيات ، دون أن يكون متصلا بها بوجه من الوجوه » (١٢٣) .

ولا نعتقد أن هذا النقد يستند الى أساس ، ذلك أن العقل الهيولاني ، فيما يبدو من كلام الفارابي ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسمانية ، وانما يحمل (امكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا اكثر . أما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فان الفارابي قد أوضح في مكان آخر ، سبق وأشرنا اليه ، أن الصلة ليست منعدمة بين العقل الهيولاني وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وانما تتم بشكل غير مباشر ، وعبر وسائط عديدة من الحواس الظاهرة والباطنة ، تبدأ بالحس المباشر الخارجي ، ثم الحس المشترك ، فالتخيل ، فقوة التمييز ، وحتى العقل .

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١٢٤) .

---

(١٢٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٢٣) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٤٤٨ .

(١٢٤) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

فالصلة موجودة اذن بين العقل الهيولانى وبين الحواس ، ولكنها صلة غير مباشرة • ولذا فلا مجال لاتهام الفارابى بالحيرة والتردد •

(ب) العقل بالفعل أو (العقل بالملكة) (١٢٥) :

وهو يأتى فى مرتبة أعلى من العقل بالقوة • وقد لاحظنا أن العقل بالقوة (مستعد) لأن ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها ، فاذا تم له هذا الانتزاع وتحقق ، انطبعت فيه صور المحسوسات وغدت جزءا لا يتجزأ منه ، وصار عقلا (بالفعل) •

يقول أبو نصر : « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان ينتزع موادها معقولات بالقوة » (١٢٦) •

وحينما تصبح تلك المدركات بالفعل بعد أن كانت بالقوة يعقلها العقل بالملكة (او بالفعل) عن طريق ادراك ذاته ومعرفتها •

ويلخص فيلسوفنا مراحل انتقال العقل من القوة الى الفعل ، فيرى أن الذات المعقولة تدرك أولا وقد ارتبطت فيها المادة بالمجردات ولكن يوجد فيها (امكان) التجريد والانتزاع ، فهى اذن فى مرحلة العقل بالقوة ، ثم تدرك ثانيا وقد اصبح لها وجود آخر تفارق فيه الصور لموادها ، فتكون حينئذ عقلا بالفعل ، ثم تدرك ثالثا وقد اصبحت صورا عقلية محضة . فتكون عقلا مستفادا •

يقول ابو نصر : « فانها – اى الذات المعقولة – عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التى كان فيها وجودها ، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على انها صور لا فى موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل • فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا انه بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٢٧) •

---

(١٢٥) يسوى الفارابى بين العقل بالفعل والعقل بالملكة ، بينما يفصل ابن سينا بين الاثنين ، معتبرا العقل بالملكة استكمال القوة التى فى النفس حتى تصير قريبة من الفعل . انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) •

(١٢٦) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ •

(١٢٧) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٥ •

اذن فالعقــل بالفعل أو بالملكة يمتاز بأنه متشعب الادراك ، فاذا اتجه بادراكه نحو المحسوسات سمي عقلا ممكنا أو بالقوة ، واذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكر فيها ، سمي عقلا بالفعل ، وله بعد اكتماله ان يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة ، فاذا استطاع بلوغهـا أصبح عقلا مستفادا (١٢٨) .

ولكن كيف يتسنى للعقل ان ينتقل من القوة الى الفعل ؟ حقيقة ان هذا أمر محير عند الفارابي ! فلو كان فيلسوفنا متسقا مع منطلقاته الفلسفية ، ومع الاتجاه الأرسطي الواضح في نظريته العقلية ، لوجد أن الحل يكمن في العقل نفسه ، حيث يوجد فيه ما يشبه العلة أو المبـدأ الفاعل الذي ينقل الشيء من القوة الى الفعل ، غير أن الفارابي بحث عن تلك العلة خارج العقل وخارج الانسان . وهذه العلة عبارة عن ذات مفارقة للمادة سميت بالعقل الفعال ، الذي به « تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال » (١٢٩) .

(جـ) العقل المستفاد :

ان العقل بالقوة او العقل الهيولاني هو عقل مادي قابل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كي تصبح معقولة ، ولــذا ســماه الفارابي عقلا (منفعلا) ، وهي نفس تسمية أرســـطو (١٣٠) . فاذا ارتسمت فيه تلك الصور وأصبحت جزءا منه أضحى عقلا بالفعل . هـذا بالنسبة للصور المختزنة والتي غدت فيه ومنه . أما بالنسبة للصور التي لم يدركها بعد ، فيظل عقلا بالقوة (١٣١) .

وهكذا فان العقل بالملكة لم يدرك جميع الصور العقلية المجردة ، فضــلا عن أنه يدرك هــذه الصـــور بانتزاعها من موادها أو من محسوساتها .

أما العقل المستفاد فانه لا يدرك الصـــور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات مجـردة بطبيعتها بشكل مباشر ،

---

(١٢٨) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

(١٢٩) المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ — ٨٤ .

(١٣٠) انظر المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، وقارن أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ط ، ص ١٠٨ .

(١٣١) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

وذلك بضرب من الحدس والاشراق . « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٣٢) .

والعقل الانسانى مراتب ، أعلاها درجة العقل المستفاد ، فهو كالصورة بالنسبة للعقل بالفعل ، وهذا كالمادة بالنسبة للعقل المستفاد . والعقل بالفعل كالصورة للعقل الهيولانى ، وهذا كالمادة بالنسبة له .

فعلى الصعيد الكونى هناك اذن جدل نازل يبدأ من المعقول المفارقة حتى العقل الفعال ، فالعقل المستفاد الذى يكون فى مرتبة أدنى ، ثم يهبط حتى يصل الى العقل بالملكة ، فالهيولانى والى ما دونه من القوى النفسانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطقسات والمادة الأولى (١٣٣) .

ويقابل ذلك جدل صاعد يبدأ من المادة الأولى ، ثم الطبيعة التى هى صور جسمانية فى مواد هيولانية ، فالعقل المنفعل ، وانتهاء بالعقل المستفاد ، الذى يعتبره الفارابى الحد الذى اليه تنتهى الأشياء التى تنتسب الى الهيولى والمادة ، واذا ارتقى منه فانما يرتقى أول رتبة الموجودات المفارقة . وأول رتبته العقل الفعال (١٣٤) .

واذا كان العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز أن يعتبر الحجر الكريم الذى يتوج العالم الأرضى . أما الترقى الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى دائرة العالم العلوى أو الى دائرة الجواهر المفارقة ، وأدناها العقل الفعال (١٣٥) .

ولو أردنا استقصاء أصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجدها عند أرسطو ، لأنه ، كما سبق وأشرنا ، لم يذكر الا عقلين هما : العقل المنفعل والعقل الفعال . ولكننا نجد اشارة لهذا العقل المستفاد عند (الاسكندر الافروديسى) ضمن تقسيمه للعقل . غير أنه يختلف الى حد كبير عن مثيله عند الفارابى .

---

(١٣٢) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٥ . وقارن ابن سينا فى تعريفه للعقل المستفاد بأنه « ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس على سبيل احصول من خارج » ـ انظر (رسالة الحدود) ص ٨٠ .

(١٣٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٦ .

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(١٣٥) د. ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ .

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو « العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهيولانى الى الفعل ، أو أنه عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال » (١٣٦) ، بينما العقل المستفاد عند الفارابى ليس مجرد اتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة ، انه مرتبة لا يبلغها الا من صفت نفوسهم من كدر المادة وأوهام الحواس ، فاصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها ·

وقد لاحظ (كوربان) هذا الفارق الدقيق بين كل من الفارابى والاسكندر فى رؤيتهم للعقل المستفاد فقال : « ان العقل المستفاد عند الفارابى لا يمكن أن يفهم على انه Nous epiktetos نفسه الذى قال به الاسكندر الافروديسى ، والذى يقصد به حالة وسطا بين العقل بالفعل والعقل بالقوة · ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابى هو تلك المرتبة العليا من العقل البشرى الذى يعقل بها ، حدسا واشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحس » (١٣٧) ·

ولذا فاننا نميل الى أن الفارابى تأثر فى هذه الناحية بالكندى ، الذى جرد العقل المستفاد من كل اتصال بالمادة أو قسوى الحس مثل التخيل ، فكانت عنده « الصورة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ــ الفعال ــ الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبدا » (١٣٨) ·

(د) العقل الفعال :

لقد تكلمنا فيما سبق عن العقل الفعال فى اطار الفلسفة الكونية عند الفارابى (١٣٩) ، وأجلنا الخوض بالتفصيل فى أهمية هذا العقل فى مجال المعرفة الانسانية الى هذا الفصل الذى خصصناه لشرح نظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وللجزء الخاص بنظرية العقل التى يشكل العقل الفعال أحد أركانها الأساسية ·

والحقيقة أنه ما من قضية أثارت جدلا وخلافا كما أثارته قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسفى قديمه ووسيطه ، وبخاصة عند

---

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ ·
(١٣٧) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ ·
(١٣٨) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ ·
(١٣٩) انظر الفصل الثانى ، ص ١٠٤ من هذا البحث ·

الاسلاميين • وكانت بداية تلك المشكلة اشارة مختصرة لهذا العقل الفعال ، لاتخلو من الغموض ، جاءت في (الباب الثالث) من كتاب (النفس) لأرسطو ، حين قال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل ، ••••• ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى • وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا » (١٤٠) •

وكأنما كان لتلك السطور القليلة والمختصرة مفعول السحر عند الشراح في العصر الهلليني ، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين على حد سواء ، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب ، ربما لم تخطر ابدا على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين ، ذلك لأنها جاءت متوافقة مع الاتجاه الروحي الذي كان يميزهم بدرجات متفاوته ، ووجدوا في قول أرسطو بعقل « مفارق » حي أزلي ما يدعم عقيدتهم في خلود النفس ، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر ، واهمها عقيدة الثواب والعقاب ، كذلك فانهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين الاتجاه الأرسطي والاتجاه الأفلاطوني ، القائم أساسا ، وبخاصة في صورته الأفلاطونية المحدثة ، على فكرة خلود النفس (١٤١) •

وكان التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين افلاطون وأرسطو ، كما نعلم ، هو الاتجاه الغالب في فلسفة الشراح المتأخرين من امثال الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وغيرهم ، وفي الفلسفة الاسلامية أيضا ، وبخاصة عند المعلم الثاني ، الذي كانت له محاولات كثيرة في هذا الاتجاه ، لعل اهمها كتابه في (الجمع بين رأيي الحكيمين) الذي سبق وعرضنا له في فصل سابق (١٤٢) •

اذن فقد اهتم هؤلاء الشراح بفكرة (المفارقة) في العقل الفعال ، ووصلوا بها الى نهايتها المنطقية المحتومة - فقالوا : انه لا يفارق حينا ويفارق حينا آخر ، بل يفارق في جميع الأحيان • وقالوا : يفارقنا لا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من

---

(١٤٠) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ، ٤٣٠ و ، ص ١١٢ ، وانظر ايضا ترجمة اسحق ابن حنين لكتاب (النفس) ، حيث وردت الجملة الاخيرة هكذا : « ولست أقول انه مرة يفعل ، ومرة لا يفعل ، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان ، وبذلك صار روحانيا غير ميت » ، (م ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ أ ، ص ٧٥) •

(١٤١) انظر تصدير د• عبد الرحمن بدوي لكتاب (النفس) لأرسطو ، ترجمة اسحاق بن حنين ، ص ١ •

(١٤٢) انظر الفصل الأول ، ص ٥٦ ـ ٦٢ •

لخارج ، فهو جوهر الهي . وهذا العقل هو الذي يهدي الانسان ويضيء له المعقـولات (١٤٣) .

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس ، وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميـع الفلاسـفة العـرب دون استثناء (١٤٤) .

لكننا نرى أن في ذلك تعميما يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته . فهل هو في النفس أم في خارج النفس ؟ وهل هو الله أم أحد العقول المحركة للأفلاك ؟

فالاسكندر الافروديسي جعل هذا العقل هو الله ، حيث يـرى أن « العقل الفعال ، لما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل في النفس من خارج . فهو الله العلة الأولى » (١٤٥) .

أما ثامسطيوس (٣١٧ ـــ ٣٨٨ م) فيرى أن هذا العقل هو قـوة من قوى النفس ، على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك . وكــلام ثامسطيوس لا يعدو الحقيقة ، حيث يقول ارسطو في كتاب (النفس) : « ولكن مادمنا في الطبيعة كلها نميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع ، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه . فمن الواجب ، في النفس أيضا ، أن نجد هذا التمييز . ذلك اننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهـة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا » (١٤٦) .

فها هنا الاشارة واضحة من أرسطو الى أن العقل المنفعل (الذي يشبه الهيولى) ، والعقل الفعال (الذي يشبه العلة الفاعلة) كلاهما موجودان في النفس ، وضمن قواها ، مما يفند قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو الله . فالله عند أرسطو يعقل ذاته وحسب ، بينما العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو اله متعال (Transcendant) لا يأبه بشأن

---

(١٤٣) د. أحمد فؤاد الأهواني : أصول نظرية المعرفة عند الفارابي ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، جـ ٤ ، ص ١٩٧ ، (١٩٦٣ هـ /١٩٤٩ م) .

(١٤٤) د. الأهواني : نفس المصدر ، ص ١٩٨ .

(١٤٥) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٢ .

(١٤٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ ر ، ص ١١٢ .

العالم السفلي ، بينما العقل الفعال حال في النفس (Immanent) وهو مبدأ تحقيق امكاناتها الادراكية (١٤٧) ٠

ولقد ذهب ثامسطيوس أيضا الى ان الحجج التي تضطر الى اعتبار العقل مفارقا تضطر الى اعتبار العقل المنفعل مفارقا كذلك ، من حيث انه يعقل المعقولات ٠ فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بني الانسان (١٤٨) ٠

اما عند الكندي ، فان العقل الفعال — ويسميه الأول — هو العقل الذي بالفعل ابدا ، وهو علة وأول لجميع العقول الثواني ، وهي العقول الثلاثة الباقية . وهو المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة (١٤٩) ٠

ويبدو من كلام الكندي أن العقل عنده مفارق ، ولكن بأي معنى ؟ هل هو قوة من قوى النفس ان كان مفارقا ، أم انه خارج النفس أصلا ؟

فمن الباحثين من يرى أن (العقل الأول) عند الكندي ليس له وجود خارج النفس ، بل هو في الانسان ، وصفته المفارقة ، وهو كلي الصفة لأن من طبيعته أن يجرد الأشياء من جزئياتها ، أو بالأحرى انه ليس سوى تلك الكليات المجردة في النفس (١٥٠) ٠

ولكننا نميل الى اعتبار العقل الأول عنده موجودا خارج النفس . ودليلنا في ذلك كلام الكندي نفسه ، والذي يستشف منه ذلك ٠ حيث يذهب الى أن (العقل الأول) لا يكون هو ومعقولاته في النفس شيئا واحدا ، بينما الصور العقلية في النفس هي ومعقولاتها شيء واحد ٠

يقول أبو اسحاق الكندي : « فأما العقل الذي بالفعل أبدا ، المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة — فليس هو (وعاقلة) بشيء أحد ٠ فائن المعقول في النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشيء واحد ٠ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد » (١٥١) ٠

---

(١٤٧) انظر د٠ ماجد فخري : ارسطو طاليس (المعلم الاول) ص ٧٢ -
(١٤٨) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٣ ٠
(١٤٩) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ٣ — ٤ ٠
(١٥٠) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٤٢ ٠
(١٥١) الكندي : المصدر السابق ، ص ٣ — ٤ ٠ ويقترح د٠ أبو ريده كلمة (معقولة) ، بدل (عاقلة) حتى يستقيم المعنى ٠ (انظر رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٦٦) ٠

ورغم تلك المفارقة ، ووجود العقل عند الكندى خارج النفس ، فان الأمر لا يصل الى تأليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ، كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لايوجد فى كلام الكندى ما يؤيد ذلك اطلاقا ٠

وفى جميع الاحوال فان كلام الكندى عن العقل الفعال لم يكن بالوضوح الكافى ، ولذلك ترك الباب واسعا لتأويل اقواله وتفسيرها على وجوه متباينة ، كما هو الحال عند أرسطو ، ولم يتضح هذا الأمر الا عند الفارابى ٠

فلقد رفض الفارابى قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو العلة الأولى أو الله ، كما رفض تفسير ثامسطيوس له بأنه قوة من قوى النفس ، وحده بأنه جوهر مفارق ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الثوانى التى فاضت عن المبدأ الأول ، والتى يحرك كل عقل منها احد الأجرام السماوية ٠ وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر ، ويفيض الصور العقلية على النفس ، كما يفيض الصور الجوهرية على الموجودات ، ولذا سماه الفارابى (واهب الصور) ٠

يقول أبو نصر عن العقل الفعال : انه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا ٠ وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة » (١٥٣) ٠

ويحده فى مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارقة للمادة ٠ فان ذلك العقل — الفعال — يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ٠٠٠٠٠ وبه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة ٠ وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال » (١٥٤) ٠

---

(١٥٢) انظر مثلا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٢١ ٠

(١٥٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨١ ٠

(١٥٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ — ٨٤ ٠

اذن فأول ما يجب أن نلاحظــــه فى العقل الفعال أنه (صـــورة مفارقة) ، أى جوهر مجرد عن المادة ، لأنه لم يكن فى مادة ولا يمكن أن يكون أصلا • وهو يشبه ، بوجه من الوجوه ، العقل المستفاد • ولعل سبب هذا التشبيه عند الفارابى راجع الى أن العقل المستفاد ، كما لاحظنا، يدرك الصور العقلية مباشرة ، ودون مرور بمرحلة الحس ، أو مرحلة تجريد تلك الصـــور العقلية وانتزاعهـــا من المحسوســـات ، وان كان من المنطقى أن يشبه العقل المستفاد بالعقل الفعال لا العكس ! وعلى كل حال فهذا دليل قـــوى على المنزلة الكبيرة التى يضعها الفـــارابى للعقـــل المستفاد •

والعقل الفعال هو الذى ينقل العقل الهيولانى القابل للصـــور من حال الاستعداد والقوة الى حال الفعل ، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات • ولذا يشبهه الفارابى أيضـــا بضــــوء الشمس بالنسبة للعين وللشيء المرئى • فالعين هى مبصرة فى الظلام بالقوة ، وكذلك الأشـــياء الموجودة فى الظلمة مرئية بالقوة ، فاذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل ، وكذلك العين تصبح مبصرة بالفعل • وهذه حال العقل بالملكة (أو العقل بالفعل) ، الذى يدرك الصور العقلية بتجريدها من المادة التى تتحد فيها الهيولى والصورة • وبسبب فعل العقل المفارق فى العقل الهيولانى سمى (فعالا) •

ولكن العين قد تتجاوز رؤية الأشياء بالضوء الى رؤية مصـــدر الضوء نفسه ، فتكون حينئذ بمثابة العقل المستفاد الذى يدرك الصـــور المفارقة ، أى المعقولات التى لاتخالط المـــادة أصـــلا ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والعقول السماوية • وهذه المعقولات ترد الى العقل الانسانى كهبة أو فيض أو اشراق من العقل السماوى العاشر أو العقل الفعال (١٥٥) •

فالعقل الفعال « يفيد الانســـان شيئا يرسمه فى قـــوته الناطقـــة ، ويشرق فى النفس نورا تستطيع أن تعقل به العقل الفعال ذاته ، وهو أعلى مراتب الكمال • لأن الكمال هو أن يصير العقل الانسانى فى قرب من رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ومعقـــولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير الهيا بعد أن كان هيولانيا ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمى العقل الفعال » (١٥٦) •

---

(١٥٥) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ص ٦٨ ، ط ١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ •

(١٥٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٥ ــ ٣٦ ، وانظر (عيون المسائل) ، ص ٦٤ •

ولا يكتفى الفارابي بأن يحصر مهمة العقـل الفعـال فى الانتقال بالعقل الانسانى من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو . ولكنه يضيف له مهمة اخرى لا تقل اهمية عن تلك ، الا وهى افاضـــة الصـــور العقلية الموجودة فيه على العقل الانسانى ، وتحديدا على العقل المستفاد الذى أصبح مهيئا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابى للعقل الفعال بأنه واهب الصور أو معطى الصور (١٥٧) .

وفى هذه المهمة التى يعزوها الفارابى للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند افلاطون ، الا أن افلاطون جعل المثل قائمة بذاتها فى ما سمى بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابى ليست قائمة بذاتها وانما هى موجودة فى العقل الالهى والعقول الثوانى ، حتى العقل الفعال الذى يحتوى على الصور التى يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) .

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذى أعطـاه المعلم الثـانى لنظرية المثل فى كتاب (الجمـــع بين رأيى الحكيمين) حينما انتقد من انكر أن المثـل يمكن أن توجد فى العقـل الالهى ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى الموجد الحى المريد ، فما الذى كان يوجده ؟ وعلى اى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وتبخيتا وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ، وهذا من اشنع الشناعات » (١٥٩) .

وما دامت المعقولات موجودة فى العقل الالهى فانه يفيض بها على العقول المفارقة التى تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذى يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانسانى ، وبخاصـــة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انسانى وما هو الهى .

فالفارابى جعل امكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى . وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك انه سمى فعـالا ، لأن العقـل المستفاد عند الانسان ينفعل به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عنـــده بنظريته فى الفيض ، ويظهر ايضـــا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) .

---

(١٥٧) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، ايضا (عيون المسائل) ، ص ٦٤
(١٥٨) قارن د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٣ .
(١٥٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٦ .
(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤١ .

وأول المعقولات التي تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل الفعال هي المبادىء الأولية أو البديهية التي تعد بمثابة الأساس للمعرفة العلمية . « وهي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية » (١٦١) .

والفارابي يحصر تلك المبادىء الأولية التي تعتبر صحيحة بالاجمال في ثلاث فئات : الأولى هي المبادىء الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية هي المبادىء الخاصة بالمعرفة الخلقية ، والثالثة هي المبادىء الأولى الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) .

ويحدد أبو نصر تلك المبادىء فيقول : « المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان ، ومباديها ، ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادىء الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادىء » (١٦٣) . وسنرى أهمية تلك المبادىء في الادراك العقلي .

وأخيرا لابد أن نشير الى تلك العلاقة الحميمة التي وضعها الفارابي بين الانسان والعقل الفعال . « فالعقل الانساني اذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر هذا العقل .... ويحتذي في تكميل جوهره حذو هذا العقل ، وأنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذي حذوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) .

والانسان في سعيه الى الكمال ، لابد أن يضع العقل الفعال في اعتباره ، فهو غايته ، « وهو الذي أعطاه مبدءا يسعى به نحو الكمال ، ويحتذي بما يسعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه في القرب منه » (١٦٥) .

ولذلك فان الانسان الذي يبلغ تلك المنزلة ، ورتبة العقل المستفاد ،

---

(١٦١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .
(١٦٢) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧١ .
(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .
(١٦٤) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٩ ، تحقيق د. محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦١ .
(١٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

لابد أن يتصل بالعقل الفعال ، بضرب من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (١٦٦) .

(ب) الادراك العقلي :

تبرز في هذا الموضوع عدة أمور ، لعل أهمها ما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية ، والعلاقة بين العاقل والمعقولات . وسنحاول هنا بحث تلك الأمور ، والاجابة على التساؤلات التي يمكن أن تثيرها .

١ ـ مصدر المعرفة العقلية :

للفارابي رأيان في هذه المسألة : الأول يؤكد دور الحواس في رفد العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقها المادية ومشخصاتها في العالم الحسي ، أي اننا بازاء جدل صاعد يلعب فيه الانسان أو العقل الانساني الدور الرئيسي في عملية المعرفة ، اما الرأي الثاني فهو عبارة عن جدل نازل تهبط فيه الصور العقلية أو (تفيض) على العقل الانساني من العقل الفعال (واهب الصور) .

ولنؤجل الآن مناقشة الرأي الثاني ، لأننا سنفرد له فقرة خاصة بالمعرفة الاشراقية ، ولنجمل القول في نظريته القائمة على أساس فكرة التجريد والانتزاع .

يؤمن الفارابي أن الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن المعقولات لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك الكليات بينما الحواس تدرك الجزئيات .

ولقد سبق أن ذكرنا قول الفارابي الهام في هذا المجال ، حيث ذهب الى أن « حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (١٦٨) .

وقوله ايضا : « ان النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك

---

(١٦٦) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

(١٦٧) انظر د. محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٩٩ ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

(١٦٨) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصـــور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (١٦٩) ٠

ولكن هذا لا يعني أن مصدر المعرفة هو الحس وحـــده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الادراك الحسي فحسب ، لأنه توجد عند الانسان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي ، وانما نشأت معه منذ الصــغر ٠ وتشبه أن تكون فطرية ، أو هي فطرية فعلا ، واذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هذه المبادىء الفطرية ٠

يقول المعلم الثاني : « ثم وجد في المعــارف الضرورية معــارف نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على ما تدركه الحواس ٠ والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعــارف بالحواس فيما يسعى به الى سلامة تلك الأشياء ، ثم يجد ما يدركه من المعارف غير كاف له في ذلك ، فيلتجيء الى استعمال تلك المعارف التي نشأت معه وفطرت له » (١٧٠) ٠

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الانسان هو ادراك الطفل للمبــادىء الأوليـة دونما حاجة لأن يحصـل عليها من طـريق الحواس ، بل هي تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل السبب في ذلك هو مجرد (الاستعداد) الموجود في نفس الطفل ، حيث تكون هذه حالة بالقوة ٠

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادىء ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل له من غير قصد ، ومن حيث لا يشــعر به ٠ والسبب في حصولها له استعداده لها » (١٧١) ٠

وهذه المبادىء واشباهها هي التي تجعل المعرفة ممكنة ، ولــولا هذه المبادىء التي فطرت عليها النفس ، لما استطاعت أن تنقل الصورة من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذي بالقوة ، ويصبح بها عقلا بالفعل (١٧٢) ٠

---

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ ٠

(١٧٠) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٢ ٠

(١٧١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ، وانظر الفارابي ، البرهان ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، نشرة : مباحات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ، ويقصد الفارابي بالأوائل « البديهيات مثل الكل أكبر من الجزء ، والانسان غير الفرس » ٠ راجع للفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٤ ٠

(١٧٢) د٠ جميل صليبا : المصدر السابق ، ص ١٦٤ ٠

واليقين الضروري عند الفارابي لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان ، بل يمكن أن يتم عن طريق المبادىء الأولية الموجودة عند الانسان ، وهي على نوعين : أحدهما الحاصل بالطباع ، والثاني الحاصل بالتجربة ، « والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ؛ ومن غير أن تكون شعرنا في وقت من الأوقات أنا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا الى معرفته ، ولا جعلناه مطلوبا أصلا في وقت من الأوقات ، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا ، كأنه غريزي لنا لم (نحل منه) . وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للانسان ، وتسمى المبادىء الأول » (١٧٣) .

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادىء الأولية ودورها في المعرفة اليقينية المباشرة في (التحليلات الثانية) من (المنطق) ووقف موقفا نقديا تجاه رأى أفلاطون القائل ان هذه المبادىء مغروزة في النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استنادا الى نظرية التذكر الأفلاطونية الشهيرة ، اذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها ، مع أنها « أشد استقصاء من البرهان » ؟ كما يرفض أرسطو القول بأنها معارف مكتسبة ، لأن معرفتها متقدمة الوجود ، فلا يمكن أن تكون مكتسبة (١٧٤) .

يقول أرسطو : « ليت شعري أهذه الملكات (= المبادىء الأولية) تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا ونحن ناسون لها ؟ — فان كنا مقتنين لها فيكون شنعا . وذلك انه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاء من البرهان ، ونكون ناسين لها . وان كنا انما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل الى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود ؟ وذلك انه غير ممكن ، كما نقول في البرهان أيضا . ولا أيضا أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا . فيلزم اذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما » (١٧٥) .

---

(١٧٣) الفارابي : البرهان ، ص ٢١٧ — ٢١٨ . (لم نحل منه) هكذا في النص ولعله (لم نخل منه) .

(١٧٤) انظر تقديم د. عبد الرحمن بدوي لكتاب (البرهان) من (الشفاء) لابن سينا ، ص ١٣ ، دار النهضة العربية ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٦ . أيضا د. ماجد فخري : ارسطوطاليس ، ص ٣٤ .

(١٧٥) ارسطو طاليس : المنطق ، جـ ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ — ٣٥) ، ص ٤٦٣ .

أما رأى أرسطو فى ادراك تلك المبادىء فيتلخص فى وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوها بقوة الحدس أو (البديهة) التى تنكشف لها المبادىء الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة (١٧٦) ٠

واذا كان الفارابى يتفق مع المعلم الأول فى وجود مبادىء أولية هى بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية الحاصلة لا عن قياس ، فانه يختلف معه فى أصل هذه المبادىء وبدلا من أن يفسرها بقوة تشبه (الحاسة الطبيعية) عند الحيوان كما فعل أرسطو ، فانه لجأ الى مصدر خارجى هو العقل الفعال لتفسيرها ، وهذا اتجاه اشراقى يخالف فيه ، دون شك ، مذهب المعلم الأول ٠

فالفارابى يرى أن تلك المبادىء تحصل فى العقل الانسانى بتأثير العقل الفعال ، الذى يهب العقل الانسانى شيئا كالنور الذى يغمر الأشياء فيراها البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئى ، وهذه المبادىء يشترك فيها الناس جميعا ٠

يقول أبو نصر : « فاذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة ، وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (١٧٧) ٠

ولكن قول الفارابى هذا لا يوضح تماما دور العقل الفعال ، هل هو مجرد كاشف لتلك المعقولات ، أم هو واهبها ؟ وكذلك كيف يكون للحواس دور فى حصول تلك المعقولات ، بينما هو يصرح ، كما لاحظنا ، أنها تحصل للانسان من غير استعانة بالحواس ؟ ولذا فان كلام الفارابى يشوبه هنا شىء من التناقض ، لو اقتصرنا على رأيه الوارد فى (المدينة الفاضلة) ٠

غير أن أبا نصر يوضح هذا الأمر فى موضع آخر بشكل حاسم وقاطع ، فيرى أن العقل الفعال هو الذى يحدث المعقولات الأولى فى العقل الانسانى ، وأن هذه « المعقولات الأول التى هى بالطبع لا بالمشيئة

---

(١٧٦) د٠ ماجد فخرى : أرسطو طاليس ، ص ٣٤ ٠
(١٧٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ٠

قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة · وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج الى الفعل الا عن فاعل قريب من نوع الشيء الذى يحصل بالفعل · فلزم من ذلك ضرورة أن يكون ههنا عقل ما أحد بالفعل أحدث فى العقل الذى بالقـوة المعقولات الأول واعطـاء استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الأخر · فلما فحص عن ذلك العقـــل وجده عقلا بالفعل ، ولم يكن بالقوة أصلا ، وأنه لم يزل ولا يزال · وما لم يكن بالقوة أصلا فليس هو فى مادة وجوهره وفعله واحد بعينه أو قريب — وان العقل الانسانى اذا بلغ اقصى كماله صار قريبا فى جوهره من جوهر هذا العقل · فسمى هذا العقل (الفعال) » (١٧٨) ·

٢ — العلاقة بين العاقل والمعقولات :

وهى ما تسـمى عند المحـدثين بالعلاقة بين الـذات (المـدركة) والموضوع (المدرك) · وفى فلسفة الفارابى نجد أيضا رأيين فى هـذا الخصوص : الأول يرى أنها علاقة تطابق ومماثلة ، حيث تنطبع المعقولات على العقل الهيولانى (المادى) كانطباع الخاتم فى الشمع ، أما الثانى فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعقلة فى الخارج ·

وبالنسبة للرأى الأول ، فقد سبق وعرضناه اثناء حديثنا عن العقل بالقوة أو الهيولانى ، وخاصة فيما يتعلق بمثال الخاتم والشمع ولا حاجة لاعادته الآن ، أما الرأى الثانى ، فالفارابى يرى فيه أن صور الموجودات التى يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها فى العالم الخارجى · ولقد أوضح ذلك حينما « سئل عن التصور بالعقل كيف يكون ، وعلى أى جهة ؟ هل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال : التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل هو الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو الطف المصور » (١٧٩) ·

ونشير الآن الى تأكيد آخر لمفهوم المطـابقة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجى الحسى ، وهو قول الفارابى بوحدة العقل والعاقل والمعقول ·· حيث يقول : « وتلك الذات — العقل الهيولانى — انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عاقل

---

(١٧٨) الفارابى : فلسفة ارسطو طاليس ، ص ١٢٧ — ١٢٩ ·
(١٧٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ ·

بالفعل ، شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت بعينها تلك الصور . فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه » (١٨٠) .

وهذا تأكيد واضح من قبل الفارابي على الوحدة والتطابق بين العقل والأشياء المدركة مادامت تلك الأشياء صورا عقلية مدركة لا أكثر، ومادام انتقالها من القوة الى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال .

ولما كانت الأشياء جميعها ترتد الى صور عقلية في الذات . فقد يلوح أن الفارابي يلغى هنا تلك المفارقة الصارمة بين الذات والموضوع ، ويسفر عن نزعة ذاتية كالتي نراها عند بعض المحدثين امثال فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤ م) الذي يرى أن ادراك الأشياء الخارجية مشروط بادراك الذات وتعيناتها ، ويترتب على هذا ان تمييز الأشياء الخارجية عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة في الفرد ، فهو لا يدرك اشياء لها وجود خارجي منفصل عنه ، وانما يدرك تغيرات حاصلة فيه . فالفرد لا يدرك الا ذاته ..... فكل موجود ليس له وجود في ذاته . اي ان وجوده في الأذهان لا في الأعيان (١٨١) .

ولو أردنا ان نتبين أي الرأيين مرجح عند الفارابي ، فقد لا نجد حلا . لأن كلا الرأيين واضح وقوى بنفس الدرجة ، فهما في كفتين متساويتين .

وقد حاول د . جميل صليبا أن يرجح رأى الفارابي في المطابقة بين الصور العقلية وموضوعها الخارجي ، ووجد السبيل الى ذلك من طريق آخر ، فقال : ان العقل الفعال لما كان يجمع في ذاته كل الصور ، فيرسلها الى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كما يرسلها الى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، فلابد أن تكون المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجي . اذن فبين الصور التي في العقل الانساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية . ومرد هذه المطابقة الى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال (١٨٢) .

---

(١٨٠) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٣ .

(١٨١) انظر د. فوقية حسين محمود : فيشته وغاية الانسان ، ص ١٤٣ ـ ١٤٦ . مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ .

(١٨٢) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٥ .

ولكن هذا محض استنتاج قابل للنقاش والرد ، لأنه يهمل الرأى الوارد فى كتاب (المسائل الفلسفية) ، والذى يعبر فيه الفارابى بوضوح عن رأيه فى عدم التطابق بين ما هو فى الذات وبين الموضوع الخارجى ، ويلجأ الباحث الى فكرة العقل الفعال والمعرفة الاشراقية ليحل هـــذا الاشكال . والحق ان هذه المعرفة ليست كل شيء عنده رغـــم أهميتها الكبرى ·

ولذا فاننا نرى ان الفارابى لم يكن حاسما فى رأيه عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، بل كان مترددا وأسيرا لرأيين متباعدين، فلم يتبن واحدا منهما ، أو يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كعادته ، على الأقل !

ثالثا ـ المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع أن شيخ الاشراق شـــهاب الـدين السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) هو مؤسس المذهب الاشراقى ، ومقوم أركانه فى الفلسفة الاسلامية ، فان بذور هذا المذهب كانت موجودة عند بعض الفلاسفة السابقين له ، مثل الفارابى وابن سينا الذى طالما تحدث عن حكمة أو فلسفة (مشرقيه) يقابل بها فلسفة المشائين (١٨٣) ·

ولسنا هنا فى مقام الحديث عن (حكمة الاشراق) وتتبع جذورها أو استقصاء آثارها ، ولكننا بصدد ايضاح نوع ثالث من انواع المعرفة عند الفارابى لا يقل اهمية عما سبق ايضـــاحه من معـــرفة حسية وعقلية عنده ، أى اننا سنتناول الاشراق من زاوية معرفية (ابستمولوجية) ، وهى ، بلا شك ، زاوية اساسية فى فهم الاشراق ·

تقوم الفلسفة الاشراقية فى مقابل المشائية · فبينما تقـوم الثانيـة على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى ··· والعلم فى الفلسفة الاشراقية لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع فى الذهن ، بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة ··· والمعرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العـــارفة

---

(١٨٣) انظر ابن سينا : كتاب منطق المشرقيين (المقدمة) ، ص ٢ ـ ٤ ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ ، أيضا لابن سينا : كتاب الانصاف ، ص ١٢١ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، دراسة وتحقيق د· عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ ·

بالجواهر النورانية ان صعودا وان نزولا ، وتسمى العلم الحضورى او الاتصال الشهود (١٨٤) ٠

فالمعرفة الاشراقية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعى المعهود الذى يبدأ بالحس للوصول الى العقلى ، او بالجزئى للوصول الى الكلى ، وانما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله فى قلوب أوليائه ، فيدركون الحقائق والكليات مباشرة ، ودونما وساطة من الحس والعقل ٠

وتتجلى النزعة الاشراقية عند الفارابى فى نظرية الفيض ، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانسانى من عالم الالوهية ، وهذه الصور لم تكن فى مادة فانتزعت او جردت منها ، بل هى مجردة بالفعل اصلا ، دون مرورها بمرحلة الحس ٠

يقول المعلم الثانى : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ٠ وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ٠ فاذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت ، واتصلت باللذة العليا » (١٨٥) ٠

فالمعرفة الاشراقية اذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينص الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل الا لذوى النفوس الصافية التى تطهرت من الشهوات ، وتنزهت عن الانفعالات ، ولم تستسلم لأوهام الحواس ٠ فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشىء ٠ حينذاك ترتسم المعقولات فى العقل النظرى كما ترتسم الأشباح فى تلك المرايا ٠

ولا يترك الفارابى هذا الأمر دون أن يصل بالاشراق الى غايته القصوى ، وهى أمكانية اتصال أصحاب تلك النفوس التى اشرق عليها

---

(١٨٤) انظر د٠ محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٦٠ ــ ٦٢ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠ و (العلم الحضورى) هو حصول العلم بالشىء بدون حصول صورته فى الذهن ، كعلم زيد لنفسه ٠ انظر الجرجانى : تعريفات ، ص ١٣٦ ٠

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٣ ٠ ويعتبر د٠ أبو الوفا التفتازانى نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الاشراقية واتباعها من أصحاب التصوف الفلسفى ، انظر كتابه (مدخل الى التصوف الاسلامى) ، ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

النور الالهى بالعالم السماوى . هذا اذا أعرضوا عن (عالم الخلق)، وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الأمر) ، وعندها يمكنهم أن « يلحظوا الملكوت الأعلى ، ويتصلوا باللذة العليا » . وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابى بالمتصوفة والاشراقيين .

ولكنه يؤكد التقاءه بهم فى مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فان ألمت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا » (١٨٦) .

معنى ذلك ان الانسان لو استطاع ان يتجرد من حجب المادة ، يحصل له نوع من الكشف ، فيتذوق أشياء لم يسبق له أن مر بها فى العالم المادى أو عالم الخلق . ولابد أن يكون ذلك فيضا أو كشفا من العالم الالهى الذى يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » !

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابى جارى فيه الفيلسوف الاسكندرى أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠ م) نصا وروحا ، وتأثر بما ورد عنه فى كتاب (أثولوجيا) المنسوب خطأ الى أرسطو ، حين قال : « انى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الأشياء — فأكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعا، فأعلم انى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعالة . فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم أقو على احتماله ، هبطت من العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) .

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابى وأفلوطين

---

(١٨٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ .

(١٨٧) كتاب (اثولوجيا ارسطو طاليس) ، الميمر الأول ، ص ٢٢ ، ضمن (أفلوطين عند العرب) ، تحقيق وتقديم : د. عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار النهضة المصرية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضا أفلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، المقال الثامن ، ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

فى هذا الموضع ، غير اننا نرى ان افلوطين وان تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتأمل الذات ، فانه لم يكن يهدف فى المحصلة النهائية الى تحقيق مقام الكشف الصوفى ، وتذوق أرقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثانى ، وانما كان يهدف بالأســاس الى حل اشكال هبوط النفس من العالم العلوى وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو اشكال افلاطونى اساسا (١٨٨) ·

ولذا فان البحث عن جذور التصــــوف الفارابى فى الأفلاطونية المحدثه ، كما فعل بعض الباحثين (١٨٩) ، وان كان فيه شىء من الحقيقة ، فانه لا يحوى كل الحقيقة ، ويجب ان نبحث عن جذور تصوفه عند بعض المتصوفة المسلمين ، سيما وانه قد عاصر اثنين من اقطابهم وهما : الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ·

ونعتقد ان اهم ما يجمع الفارابى بالمتصوفة واصحاب الاشراق ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال · « فنظرية الاشراق عند الفارابى تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لانكارها شرط ان نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشرى والعقل الفعال ، اذ ان الاتصال بمجرده هو أيضا تجربة صوفية » (١٩٠) ·

وتظهر المعرفة الاشراقية عند الفارابى فى الجدل الصاعد ، « فكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ، ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة · فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح اهلا لتقبل الأنوار الالهية . وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر » (١٩١) · وفى ضوء هذا العقل « يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام · وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معــرفة عقلية ، ومن هنـا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة ، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية » (١٩٢) ·

ويترتب على ذلك ، كما يرى د · عبد القادر محمود ، أن المعرفة

---

(١٨٨) قارن كتاب (اثولوجيا) ، ص ٢٢ ــ ٢٣ ، والتساعية الرابعة (فى النفس ، لافلوطين ، م ٨ ، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤ ·

(١٨٩) انظر اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضا د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ·

(١٩٠) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٤ ·

(١٩١) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٣٦ ·

(١٩٢) د· عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٤٢٣ ، طبع دار الفكر العربى ، القاهرة ·

الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده فى الواقع بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى (١٩٢) .

ولا نتفق مع هذه النتيجة ، لأن المعرفة العلوية لا توهب لأى انسان اتفق بل للانسان الذى بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تنال الا بمزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل فى الواقع يصبح بعده مهيئا لتلقى المعرفة الفيضية .

ولعل ايمان الفارابى بالمعرفة الذوقية التى يرتكن اليها المتصوفة كأحد مصادر المعرفة الرئيسية عنده ، يشكل أهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم . وقد دعا ذلك بعض الباحثين الى القول : اننا يمكن ان نعد الفارابى متصوفا « اذا اعتبرنا رأيه بأن المعرفة انما هى اشراق من العقل الفعال على العقل الهيولانى رأيا صوفيا » (١٩٤) . ويمكن ان نعده متصوفا أيضا اذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفى « الذى يعمد أصحابه الى مزج اذواقهم الصوفية بانظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة » (١٩٥) .

وهذا الاطار المعرفى (الابستمولوجى) الذى يضم الاثنين ، يشكل مفهوم التصوف النظرى عند أبى نصر ، والذى استقى منه ابن سينا فى تصوفه .

فقد لاحظ كثير من الباحثين ان تصوف الفارابى عقلى صرف او نظرى يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى « على الدراسة والبحث قبل كل شيء . فبالعلم ، والعلم وحده تقريبا ، نصل الى السعادة ، أما العمل ففى المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله » (١٩٦) .

وبينما يجعل الفارابى « الكمال ادراكا عقليا ، يجعل المتصوفون الكمال فى اماتة الشهوة ، واطلاق الروح من سجنها الجسدى للاتصال بالله عن طريق الاختبار الصوفى » (١٩٧) .

---

(١٩٣) نفس المصدر ، ص ٤٢٣ .

(١٩٤) د. عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، ص ٤ ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ .

(١٩٥) د. أبو الوفا التفتازانى : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٩٦) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ — ٤١ .

(١٩٧) د. الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

والجانب النظرى فى تصوف الفارابى واضح وقوى دون شك . ويكفى أن نشير الى رأيه فى السعادة . فهى عنده « أن تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا تحتاج فى قوامها الى مادة وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما ابدا . الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال » (١٩٨) .

والسعادة القصوى يمكن أن تتحقق ايضا بالكمال العقلى ، وذلك « بأن تصير المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل . فمن ذلك يحصل العقل الذى كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل . وليس يمكن أن يصير كذلك شىء سوى الانسان ، فهذه السعادة القصوى التى هى افضل ما يمكن الانسان أن يبلغه من الكمال » (١٩٩) .

ولكن ذلك لا يدعونا ، باى حال من الأحوال ، أن نحط من قيمة العمل عند الفارابى ، ونقول : انه يأتى فى المرتبة الثانية ، وان مهمته محدودة للغاية ؛ لأن نصوص الفارابى السابقة ورأيه فى السعادة وكيفية تحققها يثبت غير ذلك . فان انتقال العقل من حالة الى اخرى اكثر تطورا . وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة فحسب بل بالعمل والممارسة أيضا .

فنحن لا نبلغ تلك المنزلة الروحية السامية التى تحدث عنها الفارابى الا اذا أدينا مجموعة من الأفعال المحددة التى توصلنا الى تلك الغاية ، أى اذا انتقلنا من حيز النظر الى حيز الفعل أو العمل . وتلك الأفعال عند فيلسوفنا بعضها « ارادية ، وبعضها افعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية . وليست بأى افعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة » (٢٠٠) . بل ان الفارابى يصرح بوضوح : ان القصد الى الأعمال يكون بالعلم ، وان تمام العلم بالعمل (٢٠١) .

وسوف نناقش فى الفصل القادم موضوع العلاقة بين الفلسفتين : النظرية والعملية بشكل اكثر تفصيلا .

ولكن هذا يجرنا الآن للحديث عن التصوف العملى عند المعلم الثانى . فعلى خلاف الآراء السابقة نرى أن تصوف الفارابى ليس نظريا

---

(١٩٨) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .
(١٩٩) السياسة المدنية ، ص ٥٥ .
(٢٠٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ــ ٨٦ .
(٢٠١) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٣ .

فحسب بل عمليا أيضا ، ويمكن ان نلحظ ذلك في ما كان عليه الفارابي من زهد في الحياة ، وعزلة عن المجتمع ، وايثار للوحدة · لأنه « رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتديء به الانسسان ، حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها » (٢٠٢) ·

ونلحظ هذا الجانب العملي أيضا في طريقة عيشه ولباســه · فقد روى المؤرخون أنه اثناء اقامته في الشام كان يزى أهل التصوف ! وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابي ليس مجرد زي عادي يرتديه ، وانما هو أمر له دلالة خاصة · كذلك رووا عنه انه كان يؤثر العيش في احضان الطبيعة فلم يكن يرى الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض · أما زهـده فليس بحاجة الى تعريف ، وقد ذكر المؤرخون جوانب كثيرة منه ، ويكفي أن نشير الى اشتغاله حارسا لأحد البساتين في الشام وهو في سن متقدمة حتى يكسب معاشه ، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قربه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه (٢١٣) ·

وليست هذه أمورا شكلية بحتة ، وانما تحمل في طياتها ادلة هامة على الجانب العملي من تصوف الفـارابي · ففي تاكيـده على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتزكيتها، ما يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية · وقد عرف القشيري (٣٧٦ ــ ٤٦٥ هـ) المجاهدة بأنها « فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات » (٢٠٤) ·

وهكذا فان المتأمل « فيما كان يأخذ به الفارابي نفسه في حياته ، وفيما كان يصور به منهجه ومذهبه ومسلكه في هذه الحياة الدنيا ، وفيما كان يبتغي به وجه الله في الحياة الأخرى ، وفيما كان يريد أن يحققه لنفسه وأن يحققه غيره في الحياتين من السعادة القصـــوى والبهجة العظمى ، يلاحظ انه في كل ذلك ادنى الى الصوفي النقي ، والزاهد الخلي، والورع التقي ، الذي ينصرف عما في الحياة من متاع حسي وجاه مادي ، ويقبل على كل ما فيها من نعيم عقلي وخلود روحي ، فاذا هو يجد في الخلوة والعزلة ملاذه ، وفي التفكر والتدبر عياذه » (٢٠٥) ·

---

(٢٠٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحـــكيمين ، ص ٨٣ ، وانظـــر : مصـــطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٤ ·

(٢٠٣) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ــ ٢٢ ·

(٢٠٤) القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٨٢ ، مكتبة ومطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ــ ١٩٧٢ م ·

(٢٠٥) د· محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي الفيلسوف الروحي ، ص ٢٣ ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ ·

أما بالنسبة للاتصال وهى القضية الأخرى التى يلتقى فيها الفارابى مع المتصوفة ، فان هذا الاتصال لا يرقى الى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التى يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلا . فالاتصال عند فيلسوفنا « مجرد سمو الى العالم العلوى وارتباط الانسان بالعقل الفعال ، دون أن يمتزج احدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة » (٢٠٦) .

والفارابى لا يؤمن بامكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى والعقل الفعال ، لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الانسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) . كما ان نظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يمتزج العقل الانسانى بالعقل الفعال (٢٠٨) .

وعلى الرغم من صحة هذه الآراء بوجه عام ، فاننا قد نجد عند الفارابى ، أحيانا ، (فناء) كالذى نجده عند الصوفية ، وقد نجد عنده (اتصالا) يتجاوز العقل الفعال الى الحق ذاته . وهذا واضح من قوله : « من شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول . ومن تركه عجزا فقد لزمه عذرا ، وهو متجل فيشرق ، وسريع فيلحق ، وهو لا يضيع اجر المحسنين » (٢٠٩) . وفى هذا المقام يستشهد الفارابى بالآية الكريمة :

﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابى هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن أشارته الى الكشف والتجلى والاشراق ، وهى مما اختص بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم .

ويدعونا ذلك للاشارة الى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابى والمتصوفة ، الا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفى وشيوع مصطلحاتهم عنده . حيث تكلم مثلا عن الأحدية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسى . وغيرها ، فى جو صوفى رمزى خالص (٢١١) ، بالاضافة

---

(٢٠٦) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤١ .
(٢٠٧) د. البير والقانورى : المصدر السابق ، ص ١٤٨ .
(٢٠٨) د. مدكور : نفس المصدر ، ص ٤١ .
(٢٠٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ .
(٢١٠) (ق : ٢٢) ، وانظر (فصوص الحكم) ، ص ٨ .
(٢١١) انظر د. حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو ، ص ١٩٨ ، ضمن (دراسات اسلامية) ، مكتبة الأنجلو المصرية .

الى ما أشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلى • وعلى ضوء ذلك ليست محض مصادفة اذن أن يسمى محى الدين بن عربى (ت ٦٣٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (فصوص الحكم) •

كذلك فان تدرج المراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة ، عند الفارابى ، يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية • « فالمرتبة الاولى فى رأيه هى مرتبة الارادة ، وتتلخص فى شوق زائد ورغبة اكيدة فى تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة • فان كانت هذه الرغبـــة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد ارادة ، وان قامت على التفكير والتسـامل فهى اختيـــار حقيقى ، وبعـــد الاختيـــار تجىء السعادة » (٢١٢) •

وتبقى نقطة اخيرة تتعلق بتصوف الفارابى وابن سينا • فقد أشار (كارادفو) الى أن التصوف « لا يظهر فى مذهب ابن سينا الا فى آخره تاجا يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجـــزاء مذهبه ، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التى كان عليه ان يبسطها من وجهة موضوعية بحتة • والأمر على نقيض ذلك عند الفارابى ، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا فى كل اقواله ، وكانما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وانما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية فى جعل مذهبه غامضا بعض الشىء » (٢١٣) •

وهذه ملاحظة صحيحة الى حد ما • فالمتامل فى تصوف ابن سينا يجد انه كان تصوف بحث ودراسة ونظر عقلى الى حد كبير ، بينما تصوف الفارابى تصوف عاطفة وممارسة وسلوك ، بالرغم من استناده أصـــلا الى اسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته ايضا من تامل حياة كل من الفيلسوفين •

ولكن هذا لا يعنى ان تصوف ابن سينا منفصل عن اجزاء مذهبـــه الأخرى ، أو أنه عالجه كفصل من فصول فلسفته • وربما كان (كارادفو) يشير بذلك الى القسم الذى افرده ابن سينا (لمقامات العـــارفين) فى الجزء الأخير من (الاشـــارات والتنبيهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

---

(٢١٢) د• ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ •

(٢١٣) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثانى ، ص ٦ ، طبعة دار الشعب ، القاهرة •

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ، القسم ٣ ـ ٤ ، النمط التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها •

نتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة في أغلب مؤلفاته الأخرى ، خاصــة في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢١٥) .

كذلك لا نتفق مع النتيجة التي توصل اليها (كارادفو) ، وهي أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات لأن تصــوف الفارابي محاولة واعية ونظرية اشراقية أوضحنا دعائمها معالمها الخاصة . وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى السهروردي شيخ الاشراق (٢١٦) . فالتصوف اذن قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحي بذلك كارادفو (٢١٧)

رابعا : النبــوة :

(١) نظرية النبــوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي اشـــاد دعائمها المعلم الثاني ، واثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كمـا أثارت جدلا واسعا ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين أوساط المتكلمين .

والحقيقة اننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومهـا التقويم الحق ، دون أن نضعها في الاطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف والملابسات التي أدت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت فيه النبوة تتعرض لحملات ظالمة ونقد عنيف من قبل بعض المفكرين في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وبخاصة من قبل ابن الراوندي (عاش في النصــف الأول من القرن الثالث للهجرة) ومحمد بن زكـــريا الرازي (٢٥١ ــ ٣١٣ هـ) الطبيب والفيلســوف المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصـــوص هما : « مخاريق الأنبياء » و « نقض الأديان ، أو في النبوات » (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفرا من علماء المسلمين ومفكريهم ،

---

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الاشراقية عند ابن سينا انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبيعيات ص ١٦٥ ــ ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردي ، انظر ، د. محمد علي أبو ريان المصدر السابق ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١٧) د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢١٨) انظر البيروني : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، ص ٢٠ نشرة : ب . كراوس ، مطبعة القلم ، باريس ، ١٩٣٦ م .

لتصدوا له بالنقد والتفنيد (٢١٩) ولعل أهم محاولة للرد على هذا الفكر الهدام ، تلك التي قام بها المعلم الثاني • فهو لم يكتف بالنقد السلبي الذي يحمل طابع الرد المباشر والتفنيد الصارم للدفاع عن العقيدة كما فعل غيره ، بل انتقل الى ما يمكن تسميته (بالنقد الايجابي) الذي يرمي الى تأسيس العقيدة على دعائم عقلية ثابتة . لأنه كان ازاء من يرفض الوحي جملة وتفصيلا ، وبالتالي فهو يرفض الأحاديث والأخبار التي يتناقلها الرواة في الدفاع عن النبوة والذب عن حياضها • فكان لابد للفارابي أن يتناول القضية من منظور عقلي في المقام الأول ، على أساس أن دليل العقل هو الحكم الأول والأخير عند هؤلاء ، وهو عندهم مقدم على الأسانيد والأخبار ، فضلا عن اتفاق الناس بمختلف مذاهبهم عليه ! وهذا مايميز الفارابي عن غيره ممن تصدى للرد على منكري النبوة •

كذلك لم يكن يخفى على الفارابي ان هجوم الرازي الطبيب وابن الراوندي ، وان بدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فانه كان يرمي بالأساس الى التشكيك في الوحي وهو السمة المميزة لكل دين سماوي ، وللاسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معبدا امام الالحاد ! ــ ولذا شملت ردود الفارابي جوانب اخرى من فلسفة الرازي وابن الراوندي ، كانت تصب ، فيما يبدو ، في نفس الاطار ، وترمي الى نفس الهدف (٢٢٠) • فكانت نظريته في النبوة اذن دفاعا عن الدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص •

زد على ذلك ان للنبوة عند الفارابي وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لأن للنبي الرئاسة الأولى في (مدينته الفاضلة) كما سنرى ، ومحاولة الرازي وغيره هدم النبوة ، هي محاولة لهدم الكيان السياسي للمجتمع كما تصوره فيلسوفنا • فدفاع الفارابي الايجابي عن النبوة ،

---

(٢١٩) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : ابو القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) وهو رئيس معتزلة بغداد ، وابو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) ، وابنه ابو هاشم (ت ٣٢٤ هـ) ، ابو حاتم الرازي (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه المشهور (أعلام النبوة) ، وكذلك (الحسن بن الهيثم) الرياضي المعروف (ت ٤٣٠ هـ) ، فضلا عن الفارابي الذي تذكر له عدة كتب في الرد على الرازي وابن الراوندي • انظر (رسائل فلسفية للرازي) ، ص ١٦٧ وما بعدها ، نشرة : كراوس ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٣٩ ، وانظر د• ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٨٦ و ٨٨ •

(٢٢٠) يذكر له (القفطي) في (اخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ــ ١٨٤) كتابين في هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازي) ، و (كتاب الرد على الراوندي) ، ويؤكد ذلك (ابن أبي أصيبعة) في (عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٩) ويذكر الكتابين على الشكل التالي : (كتاب الرد على الرازي في العلم الالهي) ، و (كتاب الرد على ابن الراوندي في الجدل) •

بتاسيسها على اسس عقلية وسيكولوجية ، هو دفاع ايضا عن التصور السياسي في الاسلام ·

واذا فهمنا نظرية النبوة عند الفارابي ضمن هذا الاطار التاريخي والسياسي والاجتماعي ، امكننا حل كثير من الاشـــكالات التي اثيرت حولها ، والتفسيرات التي فسرت بها ، والنتائج التي بنيت عليها ، والتي لم يدر بخلد الفارابي منها شيء ابدا · ولعرفنا ان هـــذه النظرية في محصلتها النهائية . محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثاني للذود عن الاسلام في وجه خصومه · ولنحاول الآن القاء الضوء على مفهوم النبوة عند فيلسوفنا ·

تستند نظرية النبوة عند الفارابي الى اسس سيكولوجية ومعرفية ، حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا في تكوين الاحلام والرؤى ، كما يقـوم العقل الفعال بدور اساسي في المعرفة التي يتلقاها الانسان (الفاضل) الذي يصل الى درجة عالية من الكمال · والاتصال بالعقل الفعال امـا ان يكون عن طريق المخيلة ، وهذا هو الوحي او النبوة ، واما ان يكون عن طريق النظر والتامل والعقل وهذا هو شأن الحكيم او الفيلسوف ·

وقد عرض الفارابي ذلك في (المدينة الفاضلة) فقال : « واذا حصل ذلك ــ اي الاتصال بالعقل الفعال ــ في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه · فيكون الله ، عز وجل ، يوحي اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة · فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (٢٢١) ·

فالنبي اذن يتلقى الحقائق عن طريق المخيلة الصادقة ، فهو بشر منح مخيلة عظيمة ، وقد لاحظنا ان المخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس ، وتتجاوز دور الحفظ بأن تقوم بتركيب هذه المحسوسات بعضها مع بعض ، او فصلها بعضها عن بعض · وهــذه هي (المخيلة المبدعة) التي قال بها علماء النفس المحدثون ، والتي تخلق صورا مبتكرة لا تحاكي فيها الاشياء الحسية ، وهي تختلف عن (المخيلة الحافظـة)

---

(٢٢١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·

التى تقوم بحفظ الصور والآثار الحسية المستمدة من العالم الخارجى • والمخيلة المبدعة بما لها من قدرة على الابتكار وابداع الصور الجديدة تنتج الأحلام والرؤى (٢٢٢) •

وقد لاحظنا الدور الهام الذى تقسوم به المخيلة فى العمليات النفسية بشكل عام ، من ذلك صلتها بالميول والعواطف ، ودخولها فى الأعمال والحركات الارادية ، وامدادها للقوى النزوعية بما يوجهها الى هدف معين ، وتغذيتها للرغبة والشوق ، ودفعهما للسير فى الطريق حتى النهاية (٢٢٣) • ولكن اهم دور للمخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها فى الاحلام والرؤى •

وافعال المخيلة تتم اثناء النوم وفى اليقظة • اما اثناء النوم فتكون قوى النفس الاخرى كالحاسة والنزوعية والناطقة فى شبه توقف ، حيث تنفرد القوة المتخيلة بنفسها ، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور المحسوسات ، فتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صورا جديدة • بالاضافة الى ذلك فان للمخيلة قدرة كبيرة على المحاكاة ، فهى تحاكى قوى النفس المختلفة بما هى عليه من احاسيس او انفعالات او تأثر او نزوع (٢٢٤) •

والمخيلة قد تحاكى أشياء فى الخارج ، « فيقوم ما تحاكيه المخيلة من ذلك الشىء مقام ذلك الشىء لو حصل فى الحقيقة » (٢٢٥) •

والفارابى يقول ، كما لاحظنا ، بحس باطن وحس ظاهر ، وهما يقابلان ما يعرف فى الدراسات النفسية الحديثة بالعقل الباطن والعقل الواعى • والحس الباطن عنده هو خزانة الذكريات او الآثار الحسية ، غير اننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الحال عند فرويد مثلا ، زد على ذلك أن المعلم الثانى لم يتجه الى الماضى فقط فى تفسير الأحلام ، بل اتجه ايضا الى المستقبل ، والرؤى الصادقة عنده دليل على ذلك • فرؤيا يوسف الصديق (عليه السلام) تحققت مستقبلا فى أرض مصر ، وحين نزلت أول آية من القرآن عن طريق جبريل على نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو فى غار حراء ، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية • غير أن الفارابى يقصر الرؤى

---

(٢٢٢) د• ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥٦ •

(٢٢٣) انظر ص ١٧١ من هذا الفصل ، وراجع (المدينة الفاضلة) ، ص ٩٠

(٢٢٤) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ ــ ٨٩ •

(٢٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ ، وانظر ص ٨٩ ــ ٩٠ من نفس الكتاب •

الصادقة على الأنبياء فحسب ، ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلمس ذلك في بعض المذاهب السيكولوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) .

على أن المخيلة لا تحاكي القوة الحاسة والنزوعية فقط ، بل انها تحاكي القوة الناطقة أيضا ، وذلك بمحاكاة المعقولات التي هي في نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات ، بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر . ولما كان العقل الفعال هو السبب الذي ينقل المعقولات من القوة الى الفعل ، وكان ما سبيله أن يصبح عقلا بالفعل هي القوة الناطقة ، فان ما تناله الناطقة عن العقل الفعال — وهو الشيء الذي منزلته منزلة الضياء من البصر — قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما ، فتعطيها أحيانا المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسة التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي ، وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هي ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ، « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية » (٢٢٧) .

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئية على المتخيلة فتكون الاحلام والرؤى الصادقة ، وقد يفيض عليها المعقولات الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الالهية والعقول المفارقة ، كما هو الحال حينما يرى النائم المفارقات والسموات وما فيها فيلتذ بما يرى . والرؤيا الصادقة هي شعبة من شعب النبوة . ولقد جاء في الحديث الشريف :

« الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة »

وبذا تتبين العلاقة الوثيقة التي يقيمها الفارابي بين الأحلام والرؤى وبين النبوة والوحي . فهما قد يختلفان في الوسائل كأن تكون الرؤيا في حال النوم والوحي في حال اليقظة ، ولكنهما يؤديان الى غاية واحدة لأن الرؤيا الصادقة ، كما لاحظنا ، هي جزء من النبوة أو شعبة من

(٢٢٦) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٦٠ .
(٢٢٧) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ — ٩٢ .
(٢٢٨) انظر صحيح البخاري بشرح الكرماني ، جـ ٢٤ ، كتاب التعبير ، ص ٩٩ ، مط البهية ، مصر ، ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م . وفي رواية أخرى : « ان رؤيا المؤمن جزء من النبوة » . انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٥ ، كتاب الرؤيا ، ص ٢٣ ، ط ١ مط المصرية بالأزهرية ، ١٣٤٩ هـ — ١٩٣٠ م .

شعبها . ولذا فان الفارابي حينما يعقد في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلين متتالين في (سبب المنامات) وفي (الوحي ورؤية الملك) ، فانما ليؤكد الصلة بين هذين المبحثين (٢٢٩) .

ذلك هو أثر المخيلة ودورها أثناء النوم ، حيث تؤدي الى حصول الرؤيا الصادقة . اما في حال اليقظة فللمخيلة دور اخر لا يقل أهمية ، يفصله الفارابي فيقول : « ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بامرها ، ولا اخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به افعالها التي تخصها ، .... فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة .... ولأن هذه ـ القوى ـ متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرئيا لهذا الانسان . فاذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها . فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » (٢٣٠) .

فالنبي انسان منح مخيلة عظيمة صادقة لا تستغرقها الحواس ولا تستخدمها القوة الناطقة ، ويستطيع النبي بهذه المخيلة الاتصال بالعقل الفعال سواء في حال اليقظة او حال النوم ، فاذا اتصل به أصبح ينال عن أشياء عجيبة لا مثيل لها في عالم الموجودات ، فضلا عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله . واذا بلغت المخيلة غاية في الكمال ، فانها سوف تقبل ، بفيض من العقل الفعال ، الرؤى الصادقة الحاضرة والمستقبلة . كما يقبل صورا للمعقولات والموجودات الشريفة ويراها ، فتكون له حينذاك (نبوة) بالأشياء الالهية ، وهذه أكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة . والانسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة ، وله هذه القوة في مخيلته هو النبي ، وهذا أمر هام جدا لابد من الاشارة اليه حتى لا يحدث خلط .

---

(٢٢٩) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ٨٨ ، ص ٩٣ .

(٢٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

فالمخيلة ليست على مستوى واحد عند جميع الناس · فهناك من هو دون النبي ، حيث يرى بعض الأشياء والمعقولات الشريفة في نومه وبعضها الآخر في يقظته ، وهناك من « يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط · وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات · ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا : فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ·· الخ » (٢٣١) ·

اذن فهؤلاء الذين يمتلكون مخيلة دون مخيلة النبي لا يستطيعون محاكاة المعقولات الشريفة ورؤيتها دائما ، بل قد يرون بعضها في اليقظة ، وبعضها الآخر في النوم ، وقد يتخيلونها في النفس ولا يرونها بالبصر ، وهكذا ، وهؤلاء يعبرون عن رؤاهم برموز وتشبيهات وألغاز ، ويبدو أن أبا نصر يشير هنا الى كبار الأولياء والأقطاب من الصوفية (٢٣٢) ، الذين غالبا ما يعبرون عن تجاربهم الصوفية بلغة الرمز والاشارة ، لا لغة التصريح والعبارة ·

هذه هي نظرية النبوة عند أبي نصر · أقام دعائمها ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية · واستهدف بالأساس اثبات الوحي عقلا كما هو ثابت شرعا ·

(ب) نقد نظرية النبــوة : ـ

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابي من أوجه نقد كثيرة ، لعل أهمهـــا :

(أ) ما يقال من أن تفسير النبوة بهذا التفسير النفسي والعقلي ، يتعارض مع بعض النصوص الدينية الثابتة المتعلقة بنزول جبريل (عليه السلام) ، وغير ذلك من الآثـــار المتصلة بالوحي وطرائقــه ، واعتبر د · مدكور أن التساؤل هنا تعز الاجابة عليه (٢٣٣) !

وللاجابة على هذا الاعتراض ، فاننا نشير ابتداء الى أن الفارابي لم ينكر شيئا مما ورد في الشرع من نصوص وأخبـــار تتعلق بموضوع النبوة والوحي لا تلميحا ولا تصريحا · أما اذا قيل أن الفارابي لم يتقيد بتلك النصوص بشكل حرفي ، واصطنع لنفسه طريقا عقليا خاصا ، فتمهيد

---

(٢٣١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ ·

(٢٣٢) د · ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٦

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ ·

ما سبق واشرنا اليه ، وهو ان الفارابي في هذا الموضع لم يكن بصدد مناقشة من يؤمن بالنبوة ايمانا جازما ، ويسلم بما ورد بشأنها من نصوص وأحاديث وأخبار ، وانما كان يواجه من أنكر النبوة اصلا ، ولم يؤمن بما جاء بشأنها من نصوص الشرع ، ولذا فهو مضطر الى التسلح بأسلحة العقل ، سيما وان الخصم لا يمل من التكرار بانه لا يسلم الا بما جاء به العقل فقط !

اضف الى ذلك ان الذين تناولوا نظرية النبوة عند المعلم الثاني اقتصروا على رايه الوارد في كتاب (المدينة الفاضلة) ، ولم يحاولوا استقصاء ارائه الواردة في الكتب الأخرى ، فبدا وكأن الفارابي يهمل او يقلل من شأن النصوص الدينية والأخبار التي تتصل بالوحي ، ولكننا لو القينا نظرة على رسالته الموسومة (بالأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة) (٢٣٤) ، لوجدنا رجلا يؤمن ايمانا عميقا بالنبوات والرسالات كما وردت في القرآن ، بل انه يفسر القرآن ويشرح قصص الأنبياء ، ويذكر طرفا من أخبارهم ، ويخص نبينا المصطفى محمدا (ص) بالذكر ، وكأننا أمام مفسر ينهل ما يشاء من ينابيع الكتاب والسنة ، كما هو الحكيم الالهي الذي ينهل ما يشاء من ينابيع العقل . وتلك هي عبقرية الفارابي وموطن ابداعه . ولا غرابة ... ألم يذكر المؤرخون أنه كان قاضيا في منطقته (فاراب) قبل أن يرحل عنها الى بغداد ؟

والخلاصة اننا اذا اردنا التفسير العقلي والنفسي للنبوة نجد ذلك في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) . واذا اردنا التأكد من استناد الفارابي للنصوص الشرعية في رؤيته للنبوة والرسالة ، فيجب أن نلقي نظرة على كتبه الأخرى وخاصة (رسالة الأسئلة اللامعة) ، و (الدعاوى القلبية) وفيه نص هام يسلم فيه الفارابي بكل ما جاء في الشرع من تصورات حول النبوة حيث يقول : « وان المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء ، وان الدعاء حق واجب ومشفع به ، وان الرؤيا والمنامات حق ، وأن ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق ، وان اخبارهم بالمغيبات حق ، وان العبادات واجبة ، وان ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حق واجب » (٢٣٥) .

(ب) الاعتراض الثاني يتعلق بما زعم من أن الفارابي يضع

---

(٢٣٤) انظر ص ٩٧ ـ ١١٠ ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) للفارابي ، تحقيق وتقديم : د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
(٢٣٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١١ .

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل . والمخيلة مشوبة بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلي مقدم على الحسي . فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح . وقد ذهب الى هذا الرأي بعض الباحثين ، لعل أولهم (دي بور) الذي قال : « والفارابي يذهب الى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال . وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان في العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي (؟) ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية . تقول هذه الفلسفة ان كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهي في المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٣٦) .

والحقيقة أن هـــذا الاعتراض وما يترتب عليه لا يستند الى أي أساس ، لعدة أسباب هي :

١ ــ ان الفارابي في عرضه لطريقي النبوة والحكمة ، لـم يكن بصدد تفضيل أحدهما على الآخر ، وانما كان بصدد الكشف عن الأصل الذي صدر عنه كل منهما ، وهذا الأصل ، مع حفظ الفوارق ، واحـد ، وهو العقل الفعال ، « فالفارابي لا يأبه بهـذه التفرقة ولا يعيرها أيـة أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بهذا الطـريق الذي وصلت اليـنـا منه ، بل الأصـــل الذي أخـــذت عنه » (٢٣٧) .

٢ ــ ليست المعرفة التي يتلقاها النبي هي عن طريق المخيلة فحسب، بل انه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدســـية يختصه بها الله سبحانه . « فالنبوة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كمـا تذعن لروحـك غريزة عالم الخـلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتـــاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فتبلغ مما عند الله (الى عامة الخلق) » (٢٣٨) .

---

(٢٣٦) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ .

(٢٣٧) د. مذكور : المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢٣٨) الفارابي : فصوص ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة المرضية) ، ص ٧٢ ، نشرة ديتريشي ، حيث سقطت الجملة الأخيرة من الطبعة الهندية للفصوص .

وبذا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طريق المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق واحد هو الطريق العقلي التأملي · ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه يلخص هذا المعنى : « أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم · وليس كل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء » (٢٣٩) ·

زد على ذلك أن النبي ، كما أشار الفارابي ، يمكن أن يأتي بالمعجزة « لأن المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء » (٢٤٠) ، بينما يعجز عن ذلك الفيلسوف ، وفي ذلك امتياز كاف وأفضلية كبرى للنبي ·

٣ ـ هناك مدخل آخر لتفضيل النبي على الفيلسوف عند الفارابي وهو اللغة · « فاللغة مرتبطة بالاحساس والتخيل ، والحكيم اذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فانه سيكون في موضع أدنى من موضع النبي ، الذي لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية في صور ، والذي مخيلته متحدة بصورة مباشرة بالعقل الفعال · اذن ، ففي نظر الجماعة البشرية يتمتع النبي بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبي رسالة قابلة للانتقال الى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجه الى عموم الناس » (٢٤١) ·

أن الفارابي يصرح دائما بأن النبوة هي أكمل المراتب التي ينالها الانسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، واذا حاول البعض استنتاج رأي خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطيء ، أو هو ـ كما قال كوربان ـ ضرب من الكلام يسيء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ ـ والفارابي يرى أن (الوحي) له الأفضلية ، وهو المقدم لكي يقوم بالدور الرئيسي في حياة الناس · فهو الذي يحدد الاعتقادات التي يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التي يجب عليهم انجازها ،

---

(٢٣٩) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موريس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ ·

(٢٤٠) الفارابي : رسالة الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·

(٢٤١) روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ص ٣٨ ، ترجمة : د· أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥

(٢٤٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥١ ·

اذا هم ارادوا تحقيق السعادة الدنيوية فى هذا العالم والسعادة الأسمى فى العالم الآخر (٢٤٣) ٠

(جـ) يبقى الاعتراض الثالث والأخير ، وهـو ما قد يثار من أن أبا نصر قد جعل النبوة مكتسبة ينالها الانسان بجهده وعمله ورقيه العقلى والنفسى ، بينما هى فى حقيقتها فطرية ، أو هبة من الله سبحانه ، لا يمنحها الا للمصطفين من عباده ، وليس فى مقدور اى انسان ان ينالها بل من يختاره الله فقط ٠

ولو تأملنا فى النصوص الواردة عن الفارابى ، لوجدناه يصرح بأن النبوة ليست مكتسبة بل هى فطرية ، فيقول : « الروح القدسيـــة لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ٠ ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) ٠ ويقـــول أيضا : « ان ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق » (٢٤٥) ٠

وواضح هنا ان الفارابى يرفض أن تكون النبوة أمرا مكتسبا عن طريق التعليم ، بل أن نفس النبى تكون مفطورة من قبل الله سبحانه ، فاذا أضفنا الى ذلك قوله السابق « النبوة مختصــة فى روحهـا بقوة قدسية ٠٠٠ الخ » وغيرها من الأقوال ، تأكد لنا بمالا يقبل الشك ، أن النبى عنده مفطور من الله ٠ « واذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة الى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا الا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل الى هذه القوة عن طريق التأمل ٠ ولكن الأساس ـــ عنده ـــ هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شىء غير ميسور لسائر البشر » (٢٤٦) ٠

وقـول الفارابى ان النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وانهـــا (لا تأتى عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع « تصـــور المسلمين عامة

---

(٢٤٣) Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019. 15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٣ ، وقارن (الثمرة المرضية) ، ص ٧٥ ٠

(٢٤٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ٠

(٢٤٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٢ ٠

للنبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبـوة ليست مكتسبة . والشرائع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) .

خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابي فيلسوف عقلي يؤمن بقدرة العقل على ادراك حقـائق الأشياء ، ويؤمن بامكانية الاتصال في الوصول الى الحقيقة ، وبلوغ اليقين . وهذا الأمر عنده من الوضوح بمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء من بنيانه الفلسفي ، سواء في الالهيات ، او الطبيعة ، أو النفس ، أو المعرفة . ولقد لاحظنا ذلك في كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات في فلسفة المعلم الثاني .

غير ان نصا له ، ورد في رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر بنفس المعنى في ذات الرسالة ، كان كفيلا بأن ينسف كل تلك العمـارة الفكرية التي شادها فيلسوفنا . لأن هذا النص ، الذي يكاد يكون يتيما ، يعبر فيه عن رأي جديد يناقض أسس مذهبه ، ويتنافى مع ما جاء عنده من امكان المعرفة . وعلى ضوئه قد يكون الفارابي ريبيا أو (لا ادريا) ! ، أو يقترب ، في أحسن الأحوال ، من موقف الفيلسوف الألمـاني عمانويل كنت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤ م) الـذي رأى أن العلم محـدود بالظـواهر (Phenomenon) ، ولا يسـتطيع العقـل ادراك حقيقة الشيء في ذاته (Nomenon) (٢٤٨) ، وان « العقـل البشري يقـع في كثير من التناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه التناقضات الا بالتمييز الواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء في ذاته) » (٢٤٩) .

والفارابي يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ، وبين حقيقته ، ويرى اننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ، أما حقائقها وماهياتها ، فهي خارج اطار الادراك العقلي .

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قـدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشـياء الا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، والدالة على حقيقته ، بل انهـا

---

(٢٤٧) انظر محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ ، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة د. ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

(٢٤٨) انظر د. نازلي اسماعيل حسين : الفلسفة الالمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨١ ، وانظر د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان ، ص ٨٣ .

(٢٤٩) انظر د. زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر ص ١٠٠ ــ ١٠١ ، مكتبة مصر .

الأشياء لها خواص وأعراض ! فانا لا نعرف حقيقة الأول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف حقائق الأعراض » (٢٥٠) ·

ويفصل أبو نصر هذا الموضوع مع شرح الأمثلة التي ذكرها فيقول : « ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شيئا له هذه الخاصة ، وهو انه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له ادراك وفعل ، فان المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص او لازم ، والفصل الحقيقي لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ········ ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك ، فاثبتنا لتلك الحركة محركا ، وانها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام ·· وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، بل اننا نعرف انه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات » (٢٥١) ·

ويعلل الفارابي سبب موقفه هذا ، ويعزوه الى أن أصل معرفتنا هو الحس ، وهو متغير ، فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية ·

يقول أبو نصر : « الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البته ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ، ويعرف حينئذ بالعقل ، بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ، ويتدرج من ذلك الى معرفة مجملة عن محققة » (٢٥٢) ·

والحقيقة أن هذه آراء غريبة تتناقض كلية مع مذهب الفارابي الذي عرفناه ، والذي يؤمن فيه بمعرفة الفصول المقومة للأشياء ، ومعرفة الحدود والماهيات ، وبالتالي معرفة حقيقة النفس والجوهر والجسم وغيرها من الموضوعات · وقد يكون الفارابي معذورا اذا قال باستحالة معرفة حقيقة الله أو الأول ، فذلك أمر مسلم به ، ولكن يصعب ايجاد العذر له في انكاره امكان معرفة حقيقة الأشياء جميعا ، لأنه لم يكن

---

(٢٥٠) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ · و (الفصل المقوم) « عبارة عن جزء داخل في الماهية ، كالناطق مثلا ، فانه داخل في ماهية الانسان ، ومقوم لها ، اذ لا وجود للانسان في الخارج والذهن بدونه » ـ انظر (التعريفات) للجرجاني ، ص ١٤٦ ·

(٢٥١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ـ ٤ ·

(٢٥٢) المرجع السابق ، ص ١٢ ·

ريبيا ولا متبعا لمذهب الشـــكاك السفسطائيين ، بل انه مختلف معهم كليـــة ٠

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشـــواهد الدالة على تناقض مذهبه مع هذه المقولة التي سردها في كتـاب (التعليقات) . لأن ذلك يقتضي منا اعادة عرض مذهبه كله ، فهذا المذهب بأجمعه شـاهد على ما نقول ٠ ولكن يكفي ان نذكر في هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحـق الغريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقـوة لها تسـمى العقل النظري » (٢٥٣) ٠

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشيء أو معناه أو حقيقته أو ماهيته ، فكل هذه المصطلحات تؤدي الى معنى واحد هو حقيقة الشيء (٢٥٤) ٠

زد على ذلك ان العقل الانساني ، عند الفارابي ، اذا بلغ مرتبـة العقل المستفاد ، أصبح بامكانه الاتصال بالعقل الفعال ، وتلقى الحقائق اليقينية منه ٠ فماذا سيكون الأمر بالنسبة للحكيم الذي يتصل بالعقل الفعال ، ويتلقى منه المعقولات مباشرة ؟ هل هو غير مدرك لحقيقة الشيء أيضـــا ؟!

ان فلسفة الفارابي في هذه النقطة بالذات تقول بغير ذلك ، وقد لاحظنا هــذا الأمر في المعرفة الاشراقية ، بل والمعرفة العقلية أيضـا ٠ فكيف تسنى لفيلسوفنا أن يقول ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الشيء ؟٠

ومن الغريب أن يعلل الفارابي ذلك بأن المعرفة الانســانية قائمـة على الحواس في بدايتها ، ثم يأتي العقل ليميز بين المختلف والمتشـابه ويعرفه بعض اللوازم والخواص ليس أكثر ، ولهذا تبقى المعـرفة ناقصـة بالنسبة لحقيقة الشيء ، فتلك حجة طالما تمسك بها السفسطائيون الـذين حاولوا اثبات عدم امكان المعرفة لأن مبدأها الحس ، والحس متغير

---

(٢٥٣) الفارابي : نصوص ، ص ١٢ ٠

(٢٥٤) حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان ، وماهية الشيء ما به الشيء هو هو (الجرجاني : التعريفات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والحد : قول دال على الماهية (ابن سينا : النجاة ، جـ ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردي ، القاهرة ، القاهرة ١٩٣٨) ، والحد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا (الفارابي : نصوص ، ص ٢٢) وانظر الخوارزمي حيث يذهب الى نفس المعنى في (مفاتيح العلوم) ، ص ٨٥ ــ ٨٦ ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

وبذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب (التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس . وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٢٥٥) .

فهو يثبت هنا ان الحس يمكن ان يكون مصدرا للمعرفة ، ولم يحدد تلك المعرفة بانها نسبية كما ذهب السفسطائيون ، بدليل قوله اننا يمكن أن ننطلق منها كمعرفة جزئية الى معرفة الكليات . وليت شعري ، ماذا تكون الحقيقة غير العلم بالكليات ؟!

وبامكاننا ان نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هـذا الرأي الغريب الذي نجده في (التعليقات) . والتي يكفي أن نشير ، بالاضافة الى ما ذكرناه ، الى ان فيلسوفا يبني هذا النسق العقلي المنطقي المحكم ، أو يتبنى نظرية كنظرية الفيض والعقـول العشرة ، لا يمكن ان ينهج نهجا (لا ادريا) أو سفسطائيا كهذا ! .... نقول بامكاننا أن نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تدحض هـذا الرأي السفسطائي من واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لأن مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا الرأي . لذا نكتفي بما ذكرناه ، لنخلص الى ان رأيه هـذا الوارد في رسالة (التعليقات) لا ينسجم مع أسس فلسفته ، سواء في الطبيعة أو النفس أو المعرفة والأخلاق . بل انه كفيل بأن يهـدم تلك الفلسفة من أساسها .

ولكن هذه مشكلة بحاجة الى حل ، وهنالك عدة حلول ، نفترضها . ونحاول معرفة مقدار كل فرض من الصواب والاثبات ، وهي :

١ ـ قد يكون من المحتمل ان المعلم الثاني أراد ، باشـارته الى نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة . فبعد أن كان يقول بقدرة العقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى ان ذلك غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الأشياء الا ظواهرها ورسـومها دون حقائقها وماهياتها !

هـذا امر جـائز ، ولكنـه يقتضي معـرفة التـاريخ الذي كتبت فيـه رسالة (التعليقات) ، حتى نتبين ان كانت من مؤلفاته الأولى والتي لم تتضح فيها معالم مذهبه الفلسفي بعد ، أم انها من مؤلفاته التي كتبها في أواخر حياته ، حيث مرحلة النضوج واكتمال المذهب الفلسفي عنده ؟

والحقيقة اننا لا يمكن ان نحدد تاريخا لكتابة هذه الرسالة ، فقد اهمل ذلك المؤرخون ولم يذكره هو . والكتـاب الوحيـد الذي نستطيع

---

(٢٥٥) الفارابي : التعليقات ، ص ٢ .

تعيين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) · فقد ذكر (ابن أبي أصيبعه) : ان الفارابي « ابتدأ بتأليف هذا الكتاب (ببغداد) ، وحمله الى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ ، وتممه (بدمشق) في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب · ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، فعمل الفصول (بمصر) في سنة ٣٣٧ هـ وهي ستة فصول » (٢٥٦) ·

فالكتاب ، كما هو واضح ، استغرق في تأليفه وقتا طويلا ، بلغ بضع سنين · كما أنه عاود النظر فيه ، عدة مرات ، بعد اتمامه ، وهذا يدل على عنايته الفائقة به ، ومحاولته التأكد من كل فكرة وردت فيه ثم ان شمول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، أمر لا يخلو من دلالة · سيما وان الكتاب يرمي الى أهداف سياسية واجتماعية في المقام الأول · ونجد فيه تلخيصا جيـــدا للفلسفة السياسية عند المعلم الثاني · وكأن الكتاب قد جاء نتيجة تجربة ومعايشة لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق والشــام ومصر · وليس نتيجة (يوتوبيا) حالمة كما يحسب الكثيرون !

واذا كان الفــارابي قد فرغ من تأليف كتــاب (المدينـة الفاضلة) وتحريره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وفصـــوله عام ٣٣٧ هـ ، ونحن نعرف أن فيلسوفنا قد توفي عام ٣٣٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، اذن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي الفها ، ان لم يكن آخرها على الإطلاق ! وفيه اخذ المذهب الفكري والفلسفي للفارابي شكله الناضج والنهائي ·

وبالتـالي لو كانت هــذه الفكرة ، المتعلقة بادراك حقيقة الشيء صحيحة أو تعبر عن مرحلة النضوج ، لوردت في هذا الكتاب بالتأكيد · ولذا فانه ربما كان مؤمنا بها في أوائل اشتغاله بالعمل الفلسفي ، ثم تخلى عنها بعد ذلك ، بدليل خلو كتاب (المدينة الفاضلة) منها ·

٢ ـ معرفة مدى صحة نسبة رسالة (التعليقات) الى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها اليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارىء على الفلسفة الفارابية ·

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب الى فيلسوفنا ، وذكرها

---

(٢٥٦) انظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ·

الذين أرخوا له وفهرسوا كتبه من القدماء والمحدثين (٢٥٧) . وتوجد منها نسخ مخطوطة عديدة فى مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها الى المعلم الثانى . فالتشكيك فى نسبتها له غير صحيح . وبالتالى يسقط هذا الافتراض .

٢ ـ من المحتمل أن يكون هذا النص الذى تحدث فيه الفارابى عن حقيقة الأشياء مقحما على النص الأصلى للكتاب ، سيما وأن الكتاب فى أساسه تعليقات وخواطر فلسفية سـجلها الفارابى فى موضوعات مختلفة وجمعها التلامذة والنساخ من بعده ، وجائز أن يكون قد اختلط رأيه بآراء غيره من الفلاسفة . وقد يعزز ذلك أن النص لم يرد فى أى من كتبه الأخرى .

وهذا الافتراض جائز الا أننا نرجح عليه الافتراض الاول ، وهو أن يكون الفارابى قد قال بهذا الرأى ، وهو عدم امكان معرفة حقيقة الشيء ، فى مؤلفاته الأولى ، ثم تخلى عنه بعد أن اتضحت أبعاد مذهبه الفلسفى ، بدليل خلو كتب النضوج التى الفها فى اواخر حياته من أى اشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فان كل ما فيها يدل على قدرة العقل على ادراك حقيقة الشيء .

---

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (تتمة صوان الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د. حسين محفوظ ـ د. جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابى ، ص ٢١٤ ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ . وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44, London, 1962.

الفصل الخامس

الانســان فى المجــال الخلقى

الانسان فى فلسفة المعلم الثانى ليس كائنا منعزلا أو مغلقا على دائرة ذاته ، وانما هـو فى اتصـال وتواصل مع الآخـرين · يخدمهم ويخدمونه ، يعلمهم ويعلمونه ، يسوسهم ويحاكمونه ، لذا فان الجدل ، عند الفارابى ، بنوعيه : الصاعد والهابط ، لا يتوقف فى حدود معرفة النفس وتلقى الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند افلوطين ، بل انه يعطيه بعدا اخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ، ينقله من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة · ومن الانسان الى الانسانية · فالسعادة يجب أن تتحقق للمجتمع ككل ، ولا تقتصر على الأفراد ، والا كانت ناقصة ·

واذا كان الانسان مدنيا بالطبع كما قيل ، فهو كائن اخلاقى بالطبع ايضا ، وتلك السمة هى التى تميزه عن الحيوان (١) · ومن هنا كان اهتمام الفارابى بعلم الأخلاق كبيرا جدا ، بل انه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التى طرحها فى فلسفته · وعلم الأخلاق يمثل الجانب العملى من فلسفة الفارابى الانسانية ، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة ، لأن تمام السعادة ـ كما قال الفارابى بحق ـ بمكارم الأخلاق ، كما أن تمام الشجرة بالثمرة (٢) ، ولابد من بحثه الآن بعد أن قمنا فى الفصول السابقة بعرض الجانب النظرى من فلسفة المعلم الثانى ·

١ ـ تعريف علم الأخلاق :

هو العلم الذى يبحث فى الأفعال الجميلة ، ومصدر تلك الأفعال ،

---

(١) يقول ابن مسكويه ـ ويدعى فى الغالب مسكويه ـ : « الانسان من بين الموجودات كلها هو الذى يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، ط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ · وانظر فى هذا الصدد · زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ·

(٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ ·

وأسبابها ، وكيف تستحيل الى ملكة عند الانسان • يقول أبو نصر : ان علم الأخلاق هو « علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (= ملكة) لنا » (٣) •

وفي (احصاء العلوم) قد نجد تعريفا مفصلا لعلم الأخلاق في معرض حديث الفارابي عن (العلم المدني) ، وهو العلم الذي يشمل السياسة والأخلاق • حيث يقول : « أما العلم المدني فانه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان ، وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه ، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ••••• ويبين ان التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل • وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، وأن وجه وجودها في الانسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم وتستعمل على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) •

ورغم أن الفارابي يتحدث هنا عن العلم المدني بشكل عام ، فانه بهذا التعريف أو التحديد يقصد علم الأخلاق ، لأن الحديث عن الأفعال الارادية التي تصدر عن الانسان ، والقوانين التي تحكمها ، والغايات التي ترمي اليها ، وغير ذلك من الأمور ، هو حديث عن علم الأخلاق Ethics الذي يعرف حديثا بأنه « علم يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الانسانية من ناحية انها خير أو شر » (٥) •

وهذا العلم يبحث في السعادة ، ويميز بين السعادة الحقيقية والسعادة الزائفة ، ويبين أن الخير والفضيلة هي التي تؤدي الى السعادة الحقيقية ، أما الشرور والقبائح فمآلها الى الألم والخسران •

يقول المعلم الثاني مشيرا الى (علم الأخلاق) ضمن حديثه عن (العلم المدني) : ان هذا العلم « يميز الأفعال والسنن ، ويبين أن التي

---

(٣) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣٠ ـ ٣١

(٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٢٤ • وقارن للفارابي : العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٨ ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ، تحقيق : د • محسن مهدي •

(٥) المعجم الفلسفي ، ص ١٢٤ • اصدار مجمع اللغة العربية

ينال بهـا ما هـو في الحقيقة سـعادة هي الخيرات والأفعـال الجميلة والفضائل ، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص » (٦) ٠

ونستطيع تلخيص رأى الفارابي في تعريف علم الأخلاق في النقاط التاليــة :

١ ــ ان علم الاخلاق عند الفارابي ينصب على بحث الأفعــال الانسانية الارادية ، لأن الأفعال غير الارادية لا تدخل في نطاقه ٠

٢ ــ يبحث هذا العلم في الافعال الجميلة واسبابها ، وكيف تصير عادة وملكة عند الانسان ، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة

٣ ــ يعالج هذا العلم أيضا حقيقة الخير والشر ، والسبل المؤدية الى كل منهما ٠

٤ ــ علم الأخـلاق غائي ، وغايته حصـول السعادة ٠ والسعادة الحقيقية ترتبط بالمعرفة ، وتتحقق بعمل الخير واكتسـاب الفضـائل ، واجتناب الشر والبعد عن الرذائل ٠ ويبحث هذا العلم في اقسام الفضائل ، واصناف الشرور ٠

٥ ــ يهدف هذا العلم الى استنباط القانون أو جملة القوانين التى تحكم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان ، كالبحث في حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم ان الفارابي يعطى اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات ، ومدى تأثير ذلك في اخلاق الناس ٠

٦ ــ لا تقتصر الأخلاق على اصلاح الفرد بل تتسع لتشمل اصلاح الجماعة ، سواء كانت منزلا أو مدينة أو أمة كما سنرى ، ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابي ٠

٢ ــ السعادة غاية لذاتها :

ان الغاية التى يرمى اليها الانسان في ممارسته للفعل الأخلاقى هي تحقيق السعادة ٠ والفارابي يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان ٠ فيقول في هذا الصدد : « اما ان السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وان كل من ينحو بسعيه نحوها فانما ينحوها على انها كمال ما ، فذلك مالا يحتاج في بيانه الى قول ، اذ كان في غاية الشهرة ٠ وكل كمال غاية يتشوقها

---

(٦) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٢٥ ٠ وانظر للفارابي : العلم العربي وعلم الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٦ ٠

الانسان فانما يتشوقها على انها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر · ولما كانت الغايات التى تشوق على انها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أجدى الغايات المؤثرة » (٧) ·

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هى اجدى الخيرات ، واقربها الى النفس الانسانية ، وهى الغاية التى تؤثر لأجل ذاتها ·

يقول أبو نصر : « وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات اكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها ، من قبل ان الخيرات التى تؤثر ، منها مايؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء ، ومنها مايؤثر لاجل ذاتها · وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها اثر واكمل من التى تؤثر لأجل غيرها · وأيضا فان الذى يؤثر لأجل ذاته منه ما يؤثر احيانا لأجل ذاته لا لننال به شيئا آخر ، وقد تؤثره احيانا لننال به الثروة أو أمرا آخر من الأمور التى تنال بالرياسة أو العلم · ومنها ما شأنه أن يؤثر ابدا لذاتها ولا يؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، وهذا آثر واكمل خيرا من التى قد تؤثر احيانا لأجل غيرها » (٨) ·

السعادة اذن هى أعظم الخيرات التى يسعى اليها الانسان ، لأن هناك من الخيرات مالا يؤثر لأجل ذاته بل لغايات اخرى كالرياضة وتناول الدواء الذى يقصد به الصحة · وحتى الخيرات التى تطلب لأجل ذاتها فانها تقصد احيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فانه قد يطلب أحيانا لغرض الاثراء والوجاهة وغير ذلك · أما السعادة فانها تطلب فى جميع الأوقات لأجل ذاتها · وهى « اذا حصلت لنا لم نحتج معها الى شىء آخر غيرها · وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفيا بنفسه » (٩) ·

لذلك نجد الفارابى يسوى فى (السياسة المدنية) بين الخير والسعادة · لأن السعادة هى الخير على الاطلاق ، وكل ما ينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضا خير ، لا لأجل ذاته لكن لاجل نفعه فى السعادة · وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق » (١٠) ·

---

(٧) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ · وقارن قول مسكويه : « السعادة خير ما ، وهى تمام الخيرات وغاياتها · والتمام هو الذى اذا بلغنا اليه لم نحتج معه الى شىء آخر » · (تهذيب الأخلاق ، ص ٨٠) ·

(٨) الفارابى : التنبيه ·· ، ص ٢ ـ ٣ · و (بها) فى نسختنا (لها) ·

(٩) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣ ·

(١٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ·

ويؤكد هذا المعنى فى (المدينة الفاضلة) فيقول : « السعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها » (١١) ٠

ولا شك أن الفارابى ، وكذلك مسكويه ، يحذوان فى هذه النقطة حذو (المعلم الأول) الذى يرى أن « السعادة هى على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان » (١٢) ٠

٣ ـ الارادة والاختيار (البعد النفسى للعمل الخلقى) :

يحلل الفارابى الارادة والاختيار تحليلا دقيقا ، ويربطهما بالفعل الأخلاقى ٠ وكأنه يريد أن يضع أساسا سيكولوجيا لهذا الفعل ، حيث نجد هذا تطبيقا لنظريته فى النفس ٠

فالارادة قائمة على نوع من الاحساس والتخيل ، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق ٠

يقول أبو نصر : « فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للانسان يحدث له ، بالطبع ، تأمل وروية ، وذكر ، وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، أو كراهته ٠ والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الارادة ٠ فان كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الجملة سمى الاختيار ٠ وهذا يوجد فى الانسان خاصة ٠ وأما النزوع عن احساس أو تخيل فهو أيضا فى سائر الحيوان » (١٣) ٠

فالارادة تستند على القوة الحاسة والقوة النزوعية من قوى النفس ، أما الاختيار فيقوم على التفكير والروية أو القوة الناطقة ٠ ولكن الفارابى فى مكان آخر يشير الى ثلاثة اقسام للارادة : الأولى هى شوق عن احساس ، والثانية شوق عن تخيل ، والثالثة شوق عن نطق ، ويخصها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان ٠

يقول المعلم الثانى : « ان الارادة هى أولا شوق عن احساس ٠ والشوق يكون بالجزء النزوعى والاحساس بالجزء الحاس ٠ ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة

---

(١١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ٠

(١٢) انظر أرسطو طاليس : كتاب (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ١ ب ٤ ف ٨ ، ص ١٩٢ ، ترجمة : احمد لطفى السيد ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

(١٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ٠

ثانية بعد الأولى . فان هذه الارادة هي شوق عن تخيل . فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق . فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار . وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) .

فللنفس بطبيعتها نزوع . ولما كانت تحس وتتخيل فلها ارادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للانسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد الا حيث يوجد التعقل الخالص (١٥) .

أي أن المعلم الثاني يفرق تفريقا واضحا بين الارادة والاختيار . ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون الا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الانسان . وكأنه يهبط بالارادة الى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان » (١٦) .

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقي ، لأنه مقصور على الانسان ، بينما الارادة شاملة للانسان والحيوان . « فبالاختيار » يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم ، والجميل والقبيح ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب . وأما الارادتان الأوليان فانهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فاذا حصلت هذه – يقصد النوع الثالث وهو الاختيار – في الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح » (١٧) .

وفي موقف الفارابي هذا تعسف لا مبرر له . لأن الارادة ، في حقيقتها ، لا تخلو من التفكير والوعي ، بل هي « تصميم واع على أداء فعل معين ، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف . والعمل الارادي وليد قرار ذهني سابق » (١٨) . وهذا يعني أن الارادة لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب ، بل تقوم أيضا على التفكير والوعي المستقل .

---

(١٤) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٩ .

(١٦) د. ابراهيم مدكور يشير في مكان آخر الى أن الارادة هي دعامة الأخلاق عند الفارابي ، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتمناها الانسان ، وانما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن ارادة وفهم مقصودين . وفي وسع كل انسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة ان أراد ذلك . (نفس المصدر ، ص ١٤٤) .

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٨) المعجم الفلسفي ، ص ٧ . والجرجاني يعرف الارادة بأنها « صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه » . (التعريفات ، ص ١٠) .

ويبدو أن أبا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذى وقع فيه ، فحاول أن يقومه أو يخفف من آثاره ، وذلك بأن جعل كلا من الارادة والاختيار ظاهرتين انسانيتين ، ولكن الارادة أشمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط • فهو يفرق بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص أحدهما بالانسان ، وشمول الأخرى للانسان وغيره •

يقول الفارابى : « الفرق بين الارادة والاختيار أن الانسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة ، وتقع ارادته على أشياء غير ممكنة ، مثل أن يهوى أن لا يموت • والارادة أعم من الاختيار ، فان كل اختيار ارادة ، وليس كل ارادة اختيارا » (١٩) •

والفارابى يعتبر الانسان الفاضل هو أفضل ذوى الارادة • فهو يرى أننا لو تأملنا أجزاء العالم كلها لوجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس، وأفضل ذوى الأنفس الذى له الاختيار والارادة والحركة التى عن روية ، وأفضل ذوى الارادة والحركة عن الروية الذى له النطق البليغ فى العواقب ، وهو الانسان الفاضل » (٢٠) •

كذلك فان فى تحليل فيلسوفنا للخير والشر الاراديين ، ما يفيد بأن العمل الارادى عنده ناتج عن التفكير والتدبر بالاضافة الى الشوق والنزوع (٢١) •

ولعل هذا يتضح أيضا فى اشارته الى أن العمل الارادى هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذى يستحق المكافأة حمدا أو ذما ، ثوابا أو عقابا • يقول : « ان المكافأة ليست واجبة فى الطبيعة ، وانها انما تجب فى الأعمال المقرونة بالنيات ، والدليل على ذلك ان المرء لا يجازى على ما يعمله فى نومه ، ولا على ما ليس من ارادته واختياره ، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستفراغه وان كان فيها بعض الارادة • ولا يجازى أيضا على نياته المجردة » (٢٢) •

فالعمل الذى يجازى عليه الانسان هو العمل المقرون بالنية ،

---

(١٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٨ •

(٢٠) انظر الفارابى : كتاب (الموعظة) ، مخطوط ، ورقة (٦ / ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، رقم (٣٨٢) ، فلسفة ومنطق •

(٢١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٧٣ ــ ٧٤ •

(٢٢) الفارابى : رسالة السياسة ، ص ٦٥٢ • ونفس الرأى يرد فى كتاب (الموعظة) للفارابى ، مخطوط ، ورقة (٨ / •

اما الاعمال غير الارادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقي اصلا .

ولا شك أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر (٢٣) . وهذا دليل آخر على ان الارادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية ايضا .

والخلاصة أن الفارابي جعل الارادة جنبا الى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقي ، « فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » (٢٤) . وكذلك فان للارادة دورا اساسيا في توجيه افعال الانسان . فالافعال التي تصدر من افراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيئات وملكات طبيعية بل ارادية (٢٥) .

والارادة عند مسكويه (ت ٤٢١ هـ) هي التي تميز العمل الخلقي سواء كان خيرا ام شرا ، « فالخيرات هي الأمور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الانسان ومن اجلها خلق ، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه أو كسله وانصرافه » (٢٦) .

٤ ـ الفضائل طريق السعادة :

(أ) ماهية الفضيلة :

لاحظنا فيما سبق أن السعادة هي اعظم الخيرات واجداها بل هي الخير المطلق . وغاية الانسان تحقيق السعادة في الدارين . وذلك لن يكون الا بالتحلي بمجموعة من الفضائل الخلقية . ولذا كان البحث في الفضيلة وانواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند المعلم الثاني .

حيث يشير هذا الفيلسوف الى ان « الأشياء الانسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة أربعة أجناس : الفضائل

---

(٢٣) د. ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٤٥ .
(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ .
(٢٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ .
(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ .

النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٢٧) .

فالأشياء التي تهيىء لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة هي الفضائل . سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة ، للمدينة أم للأمة . ولكن قبل أن نحدد تقسيم الفارابي للفضائل وتصنيفه لها ، لابد لنا أن نحدد ماهية الفضيلة عنده .

والحقيقة اننا لا نجد تعريفا محددا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها أقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها أن نكون تصورا معينا له حول هذا الموضوع .

يرى الفارابي أن الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر (٢٨) . ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل ، كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبيح .

يقول أبو نصر : « الهيئات النفسانية التي بها يفعل الانسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل ، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص » (٢٩) .

والأفعال الجميلة هي الأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة ، وان الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال .

يقول المعلم الثاني : « الأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة . والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الافعال هي الفضائل . وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها ، بل انما هي خيرات لأجل السعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة . والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس » (٣٠) .

وهكذا فان الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الارادية التي تبلغ بها السعادة . والملكة صفة راسخة في النفس ، أما الهيئة فهي كيفية نفسانية اذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالقياس الى الفعل تسمى عادة وخلقا (٣١) .

---

(٢٧) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ .
(٢٨) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٧٠ .
(٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٣ .
(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .
(٣١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٠٥ .

كذلك فان الفضيلة عند الفارابي هي خير ، ولكن ليس خيرا لذاته ، بل لأجل السعادة . وهذا هو موقف ارسطو أيضا الذي يرى ان الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة ، واننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها ، فاننا « مع ذلك نرغب فيها ايضا من اجل السعادة ، في حين انه لا أحد يمكن أن يبغي السعادة ، لا من اجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها » ، بل يبتغيها لذاتها فقط (٣٢) .

(ب) اقسام الفضائل :

بعد ان عرضنا ماهية الفضيلة عند المعلم الثاني نعرض الآن تقسيمه للفضائل . فقد تكون الفضيلة واحدة ، لكن الفضائل متنوعة . والحقيقة اننا نلاحظ عنده وجود تقسيمين للفضائل : احدهما تقسيم ثنائي ، والآخر رباعي . غير اننا لو امعنا النظر فيهما لوجدناهما ، في الجوهر ، تقسيما واحداً ، يقوم على اساس ان الفضائل نوعان : عقلية وخلقية ، وسوف نستعرض ، على كل حال ، هذين التقسيمين .

اما التقسيم الاول ، فيرى فيه الفارابي أن الفضائل صنفان : « خلقية ونطقية . فالخلقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة . وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة » (٣٣) .

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلابد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقلي يضبط النزوعي ويوجهه . ولأن القوة الناطقة عند الفارابي ، كما سبق واشرنا ، « هي التي يميز بها الانسان بين الجميل والقبيح من الافعال والأخلاق وبهـا يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي » (٣٤) .

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظري عند الفارابي مقدم على العملي ، والعقلي على الخلقي ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

---

(٣٢) ارسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ .

(٣٣) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٠٨ . وقارن مع ارسطو ، الذي يرى أيضا أن « الفضيلة على نوعين : احدهما عقلي ، والآخر اخلاقي ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم اليه يستند اصلها ونموها ، ومن هنا يجيء أن بها حاجة الى التجربة والزمان ، وأما الفضيلة الاخلاقية فانها تتولد على الأخص من العادة والتقليد » . (انظر : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ١ ، ص ٢٢٥) .

(٣٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٢ ـ ٣٣ .

زعم ان ذلك أمر درج عليه فلاسفة اليونان ، وتابعهم فيه فيلسوفنا ! ولكننا يجب أن نتلقى هذه النتيجة بكثير من الحذر والتحفظ . لأن الأمر ليس أمر تفضيل بين هذه القوى ، بل هو أمر تمييز لوظيفة كل منهما ، وإن كان الفارابي ولوعا بتقسيم قوى النفس على أساس أن بعضها يحكم والآخر يخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فان للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر ، ان لم تكن تتفوق عليه كما سنرى .

أما التقسيم الثاني للفضائل فيذهب فيه الفارابي الى انها « أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٣٥) . ويستعرضها الفارابي واحدة واحدة ، بشيء من التفصيل أحيانا ، وبشيء من الايجاز والغموض في أحيان أخرى . وسنحاول ، قدر الامكان ، استجلاء رأيه النهائي في هذا الخصوص .

١ ـ الفضائل النظرية :

وهي العلوم الأولى أو المباديء الأولية للمعرفة . « وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٣٦) .

أما التي تحصل للانسان من غير بحث أو تعليم واستعانة بالحواس فمثالها المعقولات الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية ... الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا أثناء حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) . أما العلوم التي تحصل للانسان بالتأمل والاستنباط والتعليم فمثالها المنطق والبحث عن مباديء الموجودات(٣٨) .

٢ ـ الفضائل الفكرية :

ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق ، ان لم تكن تابعة لها .

---

(٣٥) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ ، وانظر د. سميح غضبان الله : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ .

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها

(٣٨) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٥٣ .

لأنهـــا تميز أعراض تلك المعقـــولات التى جعلتها الفضيلة النظـــرية محصلة (٣٩) .

ويعرفها الفارابى بأنها « هى التى تستنبط ما هو أنفع فى غـــاية ما فاضلة . وأما القوة الفكرية التى يستنبط بها ما هو أنفع فى غاية هى شر ، فليست هى فضيلة فكرية بل ينبغى أن تسمى بأسماء أخر » (٤٠) .

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع فى غاية فاضلة للأفراد وقد تكون لمدينة أو أمة أو عـــدة أمم ، وتســـمى حينـــذاك فضيلة فكرية مدنية (٤١) . ويرى الفارابى أنها « أشبه أن تكون قـــدرة على وضـــع النواميس » (٤٢) .

وهذه الفضيلة لا تتبدل الا فى أحقاب أو مدد طويلة ، فاذا كان ما يستنبط منها يتبدل فى مدد قصيرة فهى فضيلة فكرية جزئية كالفضيلة الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية (٤٣) .

وتشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر ، « فاذا كانت الأشياء التى تستنبط هى أنفع الأمور فى غاية ما فاضلة كانت الأشـــياء التى تستنبط (عنها) هى الجميلة والحسنات ، واذا كانت الغاية شرورا كانت الأشياء التى تستنبط أيضا بالقوة الفكرية شرورا أيضا ، وأمورا قبيحة وسيئات » (٤٤) .

ويبدو أن الفارابى يتحدث هنا عن المبادىء الخلقية لا الأفعـــال وهو يرى أن الغاية هى التى تحدد طبيعة تلك المبادىء وجنوحها نحـــو الخير أو الشر . رغم أن الفارابى لا يوضح فى كلامه هنا ، ولا يضرب أمثلة وهى ضرورية جدا فى هذا المقام ، خاصة وأنه بصدد الحديث عن فلسفة عملية . وهو أمر يؤخذ عليه ، وبخاصـــة فى كتابيه (تحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .

٣ ــ الفضـــيلة الخلقيـــة :

لا نجد عند الفارابى تعريفا محددا للفضيلة الخلقية ، كما هـــو

---

(٣٩) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢٦ .
(٤٠) نفس المصدر ، ص ٢٩ .
(٤١) نفس المصدر ، ص ٢١ .
(٤٢) نفس المصدر ، ص ٣٢ .
(٤٣) نفس المصدر ، ص ٣٣ .
(٤٤) نفسه ، ص ٣٠ ــ ٣١ . (عنها) أضفناها كى تستقيم الجملة .

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى · ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضائل الأخرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفا للفضيلة الخلقية ·

فهو يرى أن « كل ما هو أنفع وأجمل ، فاما أن يكون أجمل في المشهور ، أو أجمل في ملة ، او أجمل في الحقيقة · وكذلك الغايات الفاضلة اما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما ، أو فاضلة وخيرا في الحقيقة ، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة الا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة » (٤٦) ·

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهي : الجميل فيما تعارف عليه الناس فأضحى مشهورا ، والجميل في ملة أو دين معين ، والجميل في ذاته · ونفس الشيء بالنسبة للغايات الفاضلة ، فهي اما أن تكون فاضلة في المشهور أو في الملة أو في الحقيقة · والذي يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما هو الذي تكون فضائله الخلقية مقررة عند أهل تلك الملة ·

والفارابي يرى أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض · لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية ، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية · لأن « هذه انما تصير » موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة · بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها » (٤٧) ·

وكان فيلسوفنا يشير الى أن للعقل دورا هاما في استنباط المبادىء التي يهتدى بها العمل الخلقي · فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولا ·

والارادة تميز الفضيلة الخلقية ، فالفضيلة الكائنة بارادة هي الفضيلة الانسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الارادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الانسان ، ويمكن أن نضيفه الى ما ذكرناه سابقا ·

٤ ــ الفضائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل ·

---

(٤٥) انظر (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ٢ ب ١ (ف ٢ ــ ف ٣) ·
(٤٦) تحصيل السعادة ، ص ٢٦ ·
(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ ·

وفي هذا المضمار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في بادىء الأمر عنها ، لكنها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك (٤٩) ٠

يقول أبو نصر : « وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا أفعالها بطريقين : أحدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا ، وتلك ممكنة بما أعطتها الملكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها ٠ والطريق الآخر طريق الاكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم » (٥٠) ٠

اذن فالفضائل العملية هي الممارسة الفعلية للخير ، ونقل الفضيلة من الصعيد النظري الى الصعيد العملي ٠ ويمكن تعويد الناس على الفضائل العملية اما بالاقناع أو بالتأديب ٠ ولا شك ان الفارابي يعول كثيرا على الدولة وعلى الساسة في حمل الناس على اتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة ٠ وبذا تكون الأخلاق احدى مهام السياسة ، أو أبرز تلك المهام اذا شئت ٠

٥ ـ الأخلاق بين الفطرة والاكتساب :

هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة ؟ سؤال طالما طرحه فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، وتصدى له الفارابي بالبحث والتحليل ٠ وهو يميل الى اعتبار أن الأخلاق كسبية ، واذا حدث وأخذ بالفطرة ، فانما يأخذ بها في أضيق الحدود ، فيسميها بالاستعداد أو الامكان ٠

يقول المعلم الثاني : « ان الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة » (٥١) ٠ ويقول أيضا : « لا يمكن أن يفطر الانسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع حائكا ولا كاتبا ٠ ولكن يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أحوال فضيلة أو رذيلة ، بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من أفعال غيرها ، فيتحرك من أول أمره الى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه ، متى لم يحفز من خارج الى ضده حافز ٠

---

(٤٩) انظر د٠ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٤ ٠
(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ ٠
(٥١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧ ٠

وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه انه فضيلة ، كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة » (٥٢) .

فالفارابي ينفي أن توجد الفضائل عند الانسان بالفطرة أو الطبع ولكنه لا ينفي أن يكون الانسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة أو ما يضادها ، وذلك بأن يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى . ولكن الفارابي لا يوضح لنا بدقة معنى تلك (السهولة) ، هل هي سهولة الظروف المحيطة وتكيفه لها ؟ سيما وأنه يشير الى (حوافز خارجية) قد تقف ضد الطبع ، أم أنها تعني توفر استعدادات ذاتية عند الانسان ترجح قابليته لهذا الفعل أو ذاك ؟ ولعلنا نرجح الرأي الأخير ، لأن الفارابي يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعي نحوها ، ويرى انهما لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا . وهو اذ ينكر وجود الفضيلة بالطبع ، فانه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة .

ورأي الفارابي هــذا يرجع بجذوره الى أرســطو الذي يرى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع ، وأن « أشــياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوي الى أسفل لا يمكن أن يأخــذ عادة الصعود . ولو حــاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه الى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة » (٥٣) .

ولكن المعلم الأول يرى « أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميها وتتمها فينا » (٥٤) .

وقد نهج مسكويه في تصوره للأخلاق من ناحيــة كونهــا فطرية أم مكتسبة ، نفس منهج أرسطو والفارابي ، حيث يشير الى أن « بعضهم قال : من كان له خلق طبيعي فلا ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للانسان ، ولا نقول انه غير طبيعي ، وذلك انا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ اما سريعا أو بطيئا » (٥٥) .

---

(٥٢) فصول المدني ، ص ١١٠ . والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير ارادة ، أو الجبلة التي خلق الانسان عليها . (انظر الجرجاني : التعريفات ، ص ١٢٢) .

(٥٣) ارسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ .

(٥٤) نفس المصدر ، ك ٢ ب ١ ف ٣ ، ص ٢٢٦ . وانظر قوله أيضا : « بالنسبة للخواص التي هي ملكنا بالطبع ، فاننا ليس لنا في بادىء الأمر الا مجرد القدرة على استعمالها . ولا يكون الا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها » . (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) .

(٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ٣١ .

وهـــذا الرأى الأخير ، وهو رأى أرسطو كمـا يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه · وعلل ذلك « بأننا نشاهده عيانا ، ولأن الرأى الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين ، والى ترك الأحـداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (٥٦)·

فمسكويه يرفض الرأى الأول الذى يرى استحالة تغيير اخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الأخلاق واستحالة تغييرها ! ويتبنى الرأى الثـــانى الذى لا يرى الأخـــلاق موجودة عند الانســـان بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، اما بالموعظـــة أو بالتأديب ·

ولابـد أن نشير أخيرا الى أن الفـارابى ، وكتأكيد منه على أن الأخلاق مكتسبة ، فانه يعطى دورا معينا لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الاخلاق ، « فالأشـــياء الارادية مثل العفة واليسار واشباه ذلك هى معان معقولة ارادية ، واذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الأعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند امة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها فى أمة أخرى » (٥٧) ·

٦ ـ كيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة ؟

اذا كانت الأخـلاق مكتسبة ، فلا شـك أنهـا بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها ، وان كان لا يســتحيل · فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الأخـــلاق الجميـــلة ملكة ؟ (٥٨) ·

يرى أبو نصر أنه « يمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صادف أيضا فى شىء ما على خلق ما ، اما

---

(٥٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ ·
(٥٧) تحصيل السعادة ، ص ١٩ ·
(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله أو يعسر · (انظر : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧) ·

جميل أو قبيح ، ينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق ، والذى به يكتسب الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد » (٥٩) ٠

فللانسان الحرية فى أن يكتسب أى خلق يرغبه ، أو ينتقل بارادته الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتياد ٠ وكان الاعتياد ، لا الحرية ، هو الذى يقف وراء انتقال الانسان من خلق الى آخر ٠ ولنا عودة الى هذه النقطة بعد قليل ٠

يعنى الفارابى بالاعتياد « تكرير فعل الشىء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا فى أوقات متقاربة » (٦٠) ٠

والاعتياد أساسى فى تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير الفاضلة ٠ « فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة فى زمان ما واعتياد لها ٠ فان كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لها هو الفضيلة ، وان كانت شرورا كان الذى يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هى عليه الصناعات مثل الكتابة ٠ فانا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا » (٦١) ٠

ويستدل الفارابى على صحة كلامه هذا بمثال سياسى فيقول : « والدليل على ان الأخلاق انما تحصل عن العادة ما نراه يحدث فى المدن ٠ فان أصحاب السياسات انما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير » (٦٢) ٠

وهذا يعبر عن الأهمية التى يوليها الفارابى للدولة فى توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة ، ويوضح أيضا أهمية السياسة فى مذهبه ، وكونها لا تنفصل عن الأخلاق ، وليس العكس ، كما هو الحال عند ميكافيللى (١٤٦٩ ــ ١٥٢٧ م) ٠

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتى يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد ٠ « فمنها ما يمكن

---

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٧ ــ ٨ ٠ وارسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد فى الأخص من العادة والشيم ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ١) ٠

(٦٠) التنبيه ٠٠٠ ، ص ٧ ــ ٨ ٠

(٦١) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ ٠

(٦٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ ــ ٩ ، وقارن قول ارسطو : « وما يجرى فى حكومة الممالك يثبته جليا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالى فضلاء الا بتعويدهم ذلك » ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٥) ٠

ان يزال ويغير بالعادة زوالا تاما وتتمكن فى النفس بدلها هيئات مضادة لها ، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص عزته من غير أن يزول زوالا تاما ، ومنها ما لا يمكن ان يزال ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن ان يخالف بالصبر وضبط النفس عن افعالها ، والمجانبة والمدافعة حتى يفعل الانسان أبدا أضداد افعالها • وكذلك متى كانت الأخلاق ردية وتمكنت فى النفس بالعادة فانها تنقسم ايضا هذه القسمة » (٦٣) •

الى هنا والفارابى يتحدث عن الأخلاق بشكل عام ، وكيف تصبح ملكة عند الانسان • ولكن بما ان مقصده الأساسى هو الأخلاق الجميلة التى تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة ، وليس العكس ، والا اصبحت الأخلاق دونما ضابط ، فانه تحدث عن الأخلاق الجميلة وكيف تصبح ملكة •

يقول : « الأشياء التى اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هى الافعال التى بشانها ان تكون فى اصحاب الأخلاق الجميلة ، والتى تكسبنا الخلق القبيح هى الأفعال التى تكون من اصحاب الأخلاق القبيحة • والحال فى التى بها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال فى التى بها تستفاد الصناعات ، فان الحذق (فى الكتابة) انما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب ••• كذلك الفعل الجميل ممكن للانسان : أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التى فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل • وهذه الافعال التى تكون عن الأخلاق اذا حصلت هى باعيانها متى أعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق حصلت الاخلاق » (٦٤) •

اذن فلابد للانسان من افعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ فى النفس ، وتصبح أخلاقا جميلة وملكات خيرة ، بل ان الأخلاق ، بشكل عام ، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال •

وأخيرا لابد لنا ان نناقش القضية السابقة التى قررها الفارابى وأجلنا الخوض فيها • فهو يرى أن الانسان يمكن أن يحصل على الخلق الذى يريد ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، وينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق •

وقد يفهم من ذلك أن الفارابى يطلق حرية الانسان فى فعل الخير والشر ، ويطلق صفة العمل الأخلاقى على الاثنين ! وهو غير صحيح ، لأن الانسان حر فى عمل الخير الذى يؤدى الى السعادة والتى هى غاية الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون حرا فى ارتكاب الشر الذى يؤدى الى

---

(٦٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١١ ــ ١١٢ •
(٦٤) الفارابى : التنبيه ••• ، ص ٨

الشقاء ، والذى لا يمكن أن يكون عملا أخلاقيا • بل ان الفارابى يرى ان الأفعال الجميلة التى لا نفعلها طوعا واختيارا وانما بالاكراه ، لا يمكن أن ننال بها السعادة ، فالسعادة تأتى من الأفعال الجميلة التى نفعلها طوعا وباختيارنا فى جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل فى حياتنا بأسرها (٦٥) •

٧ ــ الوســـط الأخلاقى :

الفعل الاخلاقى الجميل عند الفارابى هو الفعل المتوسط • فكما أن الانسان لا يكتسب الصحة الا اذا كان معتدلا او (متوسطا) فى طعامه وشرابه والجهد الذى يبذله فى عمله ، « كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ••••• ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيدت لم يكن عنها خلق جميل » (٦٦) •

والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر ، أحدهما افراط ، والآخر تفريط • « فالأفعال التى هى خيرات هى الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر ، أحدهما افراط والآخر نقص • وكـــذلك الفضائل فانها هيئات نفسانية وملكات متوســـطة بين هيئتين كلتاهما رذيلتان • احداهما أزيد والأخـرى أنقص ، مثـل العفة فانها متوســطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة ، فاحداهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص • والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير ، والشجاعة متوســطة بين التهور والجبن •••• الخ » (٦٧) •

والمعيار الذى يقاس به الفعل المتوسط يقتضى توفر عدة شروط منها « زمان الفعل ، والمكان الذى فيه الفعـل ، ومن منه الفعـل ، ومن اليه الفعل ، وما منه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله وله الفعل » (٦٨) •

واذا جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ نكون قد

---

(٦٥) انظر ما يورده الفارابى فى (التنبيه •••) ، ص ٤ ــ ٥ •

(٦٦) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ •

(٦٧) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٣ • وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ٦ (ف ٨ ــ ١٣) ، ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧ •

ومما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التى عدل بها أرسطو مفهومه التام للفضيلة • حيث راى أن الفضيلة اذا كانت عن خلال التعريف هى الوسط ، فانها بالنسبة للكمال والخير طرف وقمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) • وللأسف لم نجد اشارة من الفارابى لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة فى عرضه المفصل لنظرية الفضيلة فى كتابى (تحصيل السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) •

(٦٨) الفارابى : التنبيه ••• ، ص ١٠ •

أصبنا الفعل المتوسط ، ومتى كان الفعل مقدرا بهذه أجمع كان متوسطا ، ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص . » ولما كانت مقادير هذه الأشياء ليست دائما واحدة بأعيانها في الكثرة والقلة لزم أن تكون الأفعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة بأعيانها دائما » (٦٩) .

والوقوف على (الوسط) يبدو للوهلة الأولى عسيرا جدا ، ولهذا لابد أن نلتمس الحيلة للوقوف عليه أو القرب منه جدا ، وذلك « بأن ننظر في الخلق الحاصل لنا ، فان كان من جهة الزيادة عودنا انفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة النقصان ، وان كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الأفعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة الزيادة ، ونديم ذلك زمانا ثم نتأمل وننظر أى خلق حصل . فان الحاصل لا يخلو من ثلاثة أحوال : اما الوسط ، واما المائل منه ، واما المائل اليه . فان كان الحاصل هو القريب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط الى الضد الآخر دمنا على تلك الأفعال بأعيانها زمانا آخر الى أن ننتهى الى الوسط . وان كنا قد جاوزنا الوسط الى القصد الآخر فعلنا افعال الخلق الأول ودمنا عليه زمانا ثم نتأمل الحال . وبالجملة كلما وجدنا انفسنا مالت الى جانب عودناها افعال الجانب الآخر ، و (لا نزال نفعل) ذلك الى أن نبلغ الوسط ونقارب جدا » (٧٠) .

أما كيف يتسنى لنا أن نعرف أنا قد وقفنا فى أخلاقنا على الوسط ، « فانا ننظر الى سهولة الفعل الكائن عن النقصان ، هل يتأتى أم لا ؟ فان كانا على السواء من السهولة أو كانا متقاربين ، علمنا انا قد وقفنا انفسنا على الوسط . وامتحان سهولتهما هو أن ننظر الى الفعلين جميعا ، فان كنا لا نتأذى بواحد منهما ، أو نلتذ بأحدهما ولا نتأذى بالآخر ، أو كان الأذى عنه يسيرا جدا ، علمنا أنهما فى السهولة على السواء ومتقاربين » (٧١) .

وينبه الفارابى الى أنه فى أطراف المعادلة الخلقية ما هو شبيه بالوسط ، ولذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لأننا سنقع فى أحد الشرين افراطا أو تفريطا . مثال ذلك « التهور فانه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السخاء ، والمجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التودد ،

---

(٦٩) الفارابى : التنبيه ... ، ص ١٠ ــ ١١ .

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٣ ــ ١٤ . وما بين القوسين فى نسختنا هو (لا نزال نفعل) ، وما أثبتناه أصوب .

(٧١) الفارابى : التنبيه ... ، ص ١٤ .

والتماسر شبيه التواضـــع ، والتصنع شبيه صــدق الانســـان عن نفسه » (٧٢) ٠

وينبه الفارابى ايضا الى أن فى الانسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف فى تلك المعادلة مثل ميله الى الخوف من الأمور المفزعة اكثر من ميله الى الاقــدام عليهــا ، وميله الى التقتير أكثر من ميله الى السخاء (٧٣) ؛ وواجب على الانسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط ٠

والوسط الأخلاقى عند الفارابى ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس أو أكثرهم ٠ فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ، لذلك قال : « المتوسط والمعتدل فى الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم فى أكثر الزمان أو جميعه ، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة فى زمان ما ، وقد يكون منها ما هو معتدل للانسان فى وقت دون وقت » (٧٤) ٠

ويورد الفارابى بعد ذلك نماذج تطبيقيه للأفعال الخلقية الجميلة ومتوسطاتها ، وهى (٧٥) :

الشجاعة : خلق جميل وتحصل بتوسط فى الاقدام على الأشــياء المفزعة والاحجام عنها ٠ فالزيادة فى الاقــدام عليها تكســب التهور ، والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح ٠

السخاء : ويحدث بتوسط فى حفظ المــال وانفاقه ٠ فالزيادة فى الانفاق والنقصان فى الحفظ يكسب التبذير ٠

العفة : تحدث بتوسط فى مباشرة التماس اللذة ٠ فالزيادة فى هذه اللذة تكسب الشره ، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة ، وهــو مذموم ٠

الظرف : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى استعمال الهزل ، فان الانسان مضطر فى حياته الى الراحة ٠

---

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ ٠

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ ٠

(٧٤) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٦ ٠ وقارن قول ارسطو : « فالوسط هو هذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط . وهذا القدر المتساوى بعيد ان يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس ٠ ولا هو بعينه بالنسبة للجميع » ٠ (الاخلاق الى نيقوماخوس . ك ٢ ب ٦ ف ٥) ٠

(٧٥) الفارابى : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١١ — ١٢ ، وقارن ارسطو : الأخلاق ٠٠٠ ، ك ٢ ب ٧ ف ١ — ١٣ ٠

وصدق الانسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى هى له حيث ينبغى . ومتى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى ليست له اكسبته التصنع والمخرقة والمراءاة .

التودد : وهو خلق جميل يحدث يتوسط فى لقاء الانســـان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل . والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصـــان يكسب الحصر ، فاذا القى غيره بما يغمه اكسبه سوء العشرة .

هذه هى نظرية الفارابى فى الوســط الأخلاقى ، وهــو الفضيلة الحقة . ولا نجد كبير عناء لنلاحظ انها لا تختلف كثيرا عن نظرية ارسطو فى الموضوع نفسه . وحسبنا أن نقرأ الكتاب الثانى من (الأخـــلاق النيقوماخية) لنتبين هذه الحقيقة ، ولو رجع الفـارابى الى مصـــادره الاسلامية لاكتشف مبادىء للسلوك الاخلاقى وحلولا لمشـاكله جـديرة بالاهتمام ، سيما وانهـا تمتاز بقابليتها للتطبيق عمليا ، وليس كالفكر اليونانى الذى يتخذ اغلبه طابعا نظريا محضا .

كما أن الفارابى لم يقم بمقارنة بين مفهوم (الوسط) عند ارسطو و (الوسط) فى القرآن الكريم ، رغـــم انه موضوع يستدعى البحث والمقارنة ، والآيات الدالة على الوسط فى القرآن الكريم كثيرة مثل قوله سبحانه :

﴿ وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦) .

﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾

(٧٧) .

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ (٧٨) .

ولا شك أن هذه ثغرة فى فلسفة المعلم الثانى يؤاخذ عليها ، كمـا يؤاخذ عليها أيضا (مسكويه) الذى تابع أرسطو والفارابى فى عرضـــه لنظرية الفضيلة وكونها هى الوسط ، دونما تغيير يذكر (٧٩) ، رغم أن مسكويه كان فى نظرياته الأخلاقية اكثر ميلا الى المقارنة والتوفيق بين التراث اليونانى وأصوله الاسلامية من أبى نصر الفارابى .

---

(٧٦) (الفرقان : ٦٧) .
(٧٧) (الاسراء : ٢٩) .
(٧٨) (البقرة : ١٤٣) .
(٧٩) قارن (تهذيب الأخلاق) ، ص ٢٠ ــ ٣٠ .

٨ ـ الخير والشر :

فلسفة الفارابي تفاؤلية على وجه الاجمال · فعلى الصعيد الكوني يسود النظام والتناسق ويهيمن العقل . وعلى صعيد الانسان لا يوجد طريق مسدود ، بل جعل الفارابي كل الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والاتصال بالعقل الفعال ، وبلوغ السعادة القصوى ، وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة ، لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت ·

ومذهب مفتوح كهذا لابد أن تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام ، وهو طابع تفاؤلي كما ذكرنا ·

ومن المعروف ان مشكلة الخير والشر قد اختلف فيها الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا ، وكان في الفلسفة الاسلامية ذاتها تيار تشاؤمي من أبرز ممثليه الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي ، وأبو العلاء المعري (٣٦٣ ــ ٤٤٩ هـ) الذي رأى أن الشر غالب على هذا العالم ، وأن الانسان شرير بطبعه ، ورأيه هذا لا يخص أبناء عصر بعينه ، بل يشمل البشرية في شتى عصورها ! · انظر قوله :

ان مازت الناس أخلاق يعاش بها	فانهم عند سوء الطبع أسواء
ماكان في هذه الدنيا بنو زمن	الا وعندي من أخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا	ولاأفادوا ولاطابوا ولاعرفوا(٨٠)

أما الفارابي فهو على الضد من هؤلاء التشاؤميين تماما ، ولكي يدلل على صحة موقفه حلل هذه المشكلة تحليلا دقيقا ، وعالجها على مختلف مستوياتها ، سواء منها المستوى الانطولوجي أو الكوزمولوجي أو الانساني ·

فعلى الصعيد الوجودي (الانطولوجي) يرى الفارابي « أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود ، والشر عدم ذلك الكمال » (٨١) · وهكذا يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الالهي ، أما الشر فهو عدم ذلك الكمال · ولم يقل أبو نصر ان الشر هو (عدم الوجود) وان كان قد اقترب من هذه النتيجة ·

وما دام الباري سبحانه هو الذي يشمل بعنايته جميع الموجودات ،

---

(٨٠) أبو العلاء المعري : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، جـ ١ (لزومية (٨) ص ٣٥) ، جـ ٢ (لزومية (١) ، ص ٨٧) ، ط ١ ، مط الجمالية ، بمصر ، ١٩١٥م·
(٨١) الفارابي : التعليقات ، ص ١١ ·

اصبحت جميع الموجودات خيرة • اما ما يتراءى لنا انه شر ، فهو خير في حقيقته وان بدا غير ذلك • وهكذا يسود الخير في هذا العالم •

يقول المعلم الثاني : « ان لله عناية محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد • وكل كائن فبقضائه وقدره ، والشرور أيضا بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر • والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات • والشرور محمودة على طريق العرض . اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » (٨٢) •

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « وان الخير والنظام (هو) المقصود بالذات ، فأما الشر فانه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيراً » (٨٣) •

فالخير اذن هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم • وما يبدو لنا انه شر هو موجود بالعرض ، وهو خير وان بدا غير ذلك • فكم من أمور تبدو لنا في عالم الطبيعة كوارث وشرور ، بينما هي في الحقيقة تقضي على شرور أعظم وأخطر •

والفارابي بوصله الشر (بالكائنات الفاسدة) انما يريد الاشارة الى أن الشر مقصور في وجوده على عالم الكون والفساد ، وهو عالم ما تحت فلك القمر • « وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود » (٨٤) ، كما يقول ابن سينا •

ويبدو أن تفسير الفارابي للشر بانه خير في الجوهر شر بالعرض ، أدى به الى اعتبار الشر غير موجود في هذا العالم سواء كان منه الضروري أو الممكن أو الممتنع ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة • وتحديدا فان كل ما هو موجود بغير ارادة الانسان فهو خير (٨٥) •

ولكن حينما تبدأ الارادة الانسانية بالفعل ، يكون هنالك خير ويكون شر • فكأنه ينفي وجود الشر اطلاقا على المستوى الانطولوجي والكوني ، ويقر بوجوده على المستوى الانساني والأخلاقي ، ويحاول أن يجد السبيل الى نفيه ، وسوف نستعرض الآن هذه المحاولة •

وعلى جميع الأحوال فان الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان اما نحو الخير أو نحو الشر • وكان الفارابي يصدر في

---

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٨ •
(٨٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١١ •
(٨٤) ابن سينا : النجاة ، جـ ٣ (الحكمة الالهية) ، ص ٢٨٦ •
(٨٥) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٥٠ •

برأيه عن الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » (٨٦) ، وهما سبيلا الخير والشر كما يذهب معظم المفسرين (٨٧) ·

ويعود فيلسوفنا الى طرح المسألة على مستوى الله والعالم ، فيصرح بأن كل ما فى العالم هو خير ، ذلك أن « السبب الأول ، وكل ما لزم عنه ، وما لزم وجوده عما لزم عنه الى آخر اللوازم على هذا الترتيب ، أى شيء كان ، فان هذه كلها على نظام وعدل فى الاستئهال ، وما كان حصوله عن استئهال وعدل فهو كله خير » (٨٨) ·

ويوجه الفارابى نقدا للقائلين بأن الوجود كيفما كان هو خير ، واللا وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمـــة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها شرورا » (٨٩) ·

والحقيقة أن هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى أفلوطين الذى يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أى فى الأشياء المشوبة باللا وجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة باللا وجود لأنها صور متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمة غير معينة · فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر » (٩٠) ·

ويوجه الفارابى النقد أيضا للقائلين بأن « اللذات كيف كانت هى الخيرات ، وان الاذى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس » (٩١) ، وهو نقد موجه فى حقيقته الى السفسطائيين من أتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هى غاية أفعال الانسان ، وفيها تتحقق السعادة (٩٢) ·

ويرى الفارابى أن هؤلاء جميعا على خطـأ · « ذلك أن الوجود

---

(٨٦) (البلد : ١٠) ·

(٨٧) انظر مثلا الطبرسى : مجمع البيان فى تفسير القرآن ، جـ ٩ ، ص ٤٩٤ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ، أيضا فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، جـ ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مط العامرية الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ·

(٨٨) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ·

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ ·

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ ·

(٩١) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ·

(٩٢) انظر د· توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ ·

انما يكون خيرا متى كان باستئهال ٠٠ أما الموجود واللا موجود بغير استئهال فهو شر » (٩٣) ٠

فالوجود والعدم اذا كانا باستئهال ، أي باستحقاق وعدل ، كانا خيرا ، ولكن اذا لم يكونا باستحقاق وعدل فهما شر ٠

ويستعرض الفارابى النظريات الأخرى فى الخير والشر ويرفضها ٠ فمن ذلك « قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها ، وهو ما يكون عن الجزء النزوعى من النفس ، هى شرور ، وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية والغضبية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة واشباه ذلك ، وهؤلاء ايضا غالطون » (٩٤) ٠

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبخس حق الجسد واللذات ، او الى بعض متصوفة الاسلام الذين غالوا فى زهدهم واحتقارهم للجسد ولشهوات النفس ، رغم أن الفارابى طالما أوضح أن السعادة الحقيقية لا تنال الا بالتخلص من أسر المادة والبعد عن الشهوة واللذة ، وكانت حياته مصداقا لذلك !

ويبرر الفارابى رفضه لهذه النزعات المختلفة فى تفسير الخير والشر بالقول : « انه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعا هو خير أو شر ، فانه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر ٠٠٠ بل انما يكون كل من هذه شرورا اذا استعملت فيما ينال به الشقاء ، وأما اذا استعملت فيما تنال به السعادة ، لم تكن شرورا بل تكون كلها خيرات » (٩٥) ٠

والحقيقة ان هذا رأى فيه شيء من الغرابة ، على الأقل بالنسبة لمذهب الفارابى العام فى الأخلاق ٠ اذ يبدو وكأنه يقول بأن الشر (نسبى) يتوقف على الغاية التى يهدف اليها عمل الانسان ، سواء كان خيرا أم شرا ، وليس هناك شر فى ذاته أو خير فى ذاته ٠ فاذا كانت الغاية من أحدهما فى الشقاء كان الفعل شريرا ، أما اذا كانت الغاية نيل السعادة كان الفعل خيرا ، وان كان فى حقيقته شرا ٠ وقد يترتب على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لنيل السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى

---

(٩٣) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ٠
(٩٤) نفس المصدر ، ص ١٥٦ ٠
(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٥١ ٠

الفضيلة . والأفعال الخلقية الخيرة . فقد عدد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة ، واعتبرها خيرات ، كما اعتبر مضاداتها شرورا ورذائل .

ولا نجد حلا لهذا التناقض في موقف الفارابي الا بافتراض أنه هنا يقرن الشر بالارادة . « فالانسان كثيرا ما يبحث عن الشر في الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا ـ مجتمعة أو متفرقة ـ ليست بالشر نفسه ، فليس للشر من وجود ، اللهم الا بالنسبة الى (الارادة) التي تريده ، أو التي تجعله يوجد حينما تريده » (٩٦) .

وقد سبق وأشرنا الى أن الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير او الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابي هذا مع الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » . كما أن في حديث الفارابي عن الخير الارادى والشر ما يؤيد ذلك وان بصعوبة (٩٧) .

٩٠ ـ العلم والعمل :

الفلسفة عند المعلم الثاني طائر ذو جناحين : احدهما نظرى والآخر عملى ، وكما لا يطير الطائر الا بجناحين ، كذلك الفلسفة لا تستقيم الا بهذين القسمين (النظر والعمل) .

تلك حقيقة واضحة يشهد بها مذهب الفارابي ونصوصه الثابتة . وقد سبق أن عرضناها على وجه الاجمال حينما شرحنا نظرية العلم عنده (٩٨) ، ولكننا لابد أن نستقصيها الآن بشكل اكبر لما لها من أهمية في معرفة مذهبه الأخلاقى ، ولأن بعض الباحثين توصلوا فيها الى نتائج لا تتفق مع ما هو ثابت وقطعى من مذهب الفارابي ، وكان لزاما علينا أن نناقشهم فيما توصلوا اليه .

يرى الفارابي أن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق . ولما كان « الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به (تحصل) معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها

---

(٩٦) د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية : ص ٢٣٠ .
(٩٧) السياسة المدنية : ص ٧٣ ـ ٧٤ .
(٩٨) راجع الفصل الأول ، ص ٣٣ .

وهذه تسمى النظرية • والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية » (٩٩) •

فالجميل اذن هو علم وعمل ، وكذلك الفلسفة تجمع بين العلم والعمل • وهكذا المعرفة أيضا ، فالمعارف التي يحوزها الانسان صنفان : « صنف شأنه ان يعلم وليس شأنه أن يفعله انسان ، لكن انما يعلم فقط • مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة • وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أن بر الوالدين حسن ، وأن الخيانة قبيحة ، وأن العدل جميل ، ومثل علم الطب بما يكسب الصحة » (١٠٠) •

فهناك امور يكتفي بمعرفتها فقط مثل حدوث العالم واسباب الموجودات وغير ذلك ، وتوجد أمور أخرى لابد فيها من العلم والعمل مثل العلم ببر الوالدين ، وقبح الخيانة ، وجمال العدل •

ويلاحظ أن الفارابي يقصر المعرفة النظرية البحتة على الأمور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالانسان مثل علم الأخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالطب •

ويرى الفارابي أن « ما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل ، وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمله الانسان فان كماله أن يعلمه فقط » (١٠١) •

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة لفلسفة الفارابي ، حتى اننا بالكاد نستطيع ان نفرز كتابا نظريا لوحده أو عمليا لوحده ، بل نراه يطبع كتبه السياسية والأخلاقية بطابع ميتافيزيقي ، بينما يضفي على كتبه المنطقية والميتافيزيقية طابعا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا •

فهو مثلا يسمي كتابه « السياسة المدنية » بمبادىء الموجودات ، رابطا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدأ الميتافيزيقي • وفي كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذي يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

---

(٩٩) الفارابي : التنبيه ••• ، ص ٢٠ • و (تحصل) في نسختنا (يحصل) - ويلاحظ أن الفارابي يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد • (انظر احصاء العلوم ، ص ٦٧) •

(١٠٠) التنبيه ••• ، ص ١٩ •

(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٩ •

الفاضل ، وعلاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، وغير ذلك مما يدخل في (العلم المدني) . نجد عرضـــا شـــاملا لمذهبه الفلسفي في الالهيـــات والطبيعيات ، ونجد بحوثا ضافية في النفس وقواها ، والمعرفة وطرقها . وكذلك في كتابي (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) يتناول المنطق وتصنيف العلوم ، رغم ان الكتابين يناقشان نظرية السعادة وسبل بلوغها ·

ولا نعتقد أن مثل هذه الأمور تأتي عفو الخاطر ، وانما عن سابق تصميم وادراك لاهميـــة الجـــانب الاخـــلاقي والعملي بشكل عام عنـــد فيلسوفنا ، وبشكل لا يقل اهمية وخطورة عن الجانب النظري والمعرفي فيها ·

لكن على الرغم من هذه الحقائق الساطعة التي تؤكد اهمية العمل والنظر على حد سواء في مذهب الفارابي ، فان من الباحثين من يرى ان الفارابي يقدم النظر ، أو المعرفة على الاطلاق ، على العمل · ف (دي بور) مثلا ، يرى أن المعرفة أرفع شأنا عند الفارابي من العمل الخلقي ، ذلك لأن الفارابي يصرح في عبارة قوية أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات ارسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة افضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم ارسطو وهو جاهل بها (١٠٢) !

وليس هذا بصحيح · ذلك أن رأي الفارابي ، كمـــا هـــو ثابت من نصوصه ، يخالف هـــذا القول الذي ينقله (دي بور) وعلى الضـــد منه تماما · فهو يرى اننا لو قارنا بين شخصين أحدهما تعلم وعرف كل ما في كتب ارسطو ، ولكن افعاله جاءت مخالفة لما هو جميل ، والآخر لم يعرف ما في كتب ارسطو ، ولكن افعاله جاءت مطابقة للجميل كان الثاني اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ، وبالتالي فهو افضل منه ·

يقول أبو نصر : اذا وجد شخصان « احدهمـــا قد علم ما في كتب ارسطو طاليس كلها من الطبيعية والالهية والمدنيـــة والتعاليم ، وكانت افعاله كلها أو جلها مخالفة لما هو جميل في باديء الرأي المشـــترك · والآخر كانت افعاله موافقة لما هو جميل في باديء الرأي المشترك للجميع ، وان لم يكن عالما بالعلوم التي علمها الأول ، فان هذا الثاني اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ··· الذي افعـــاله كلهـــا مخالفة لـــما هـــو جميـــل » (١٠٣) ·

---

(١٠٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٩ . والى نفس المعنى يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني . ص ٧٦ ·

(١٠٣) فصول المدني ، ص ١٦٩ ·

وهذا نص صريح وواضح على قيمة العمل واهميته وبانه الحاسم في تحديد من هو الفيلسوف ؟ ورأى الفارابي انه ليس الذى حصلت له المعرفة بالعلوم على اختلافها ، طبيعية والهية ومنطقية وأخلاقية ، بل من نقل تلك المعرفة الى حيز الواقع ، ومارسها عمليا في حياته · فالمعيار هو الممارسة والعمل لا المعرفة والنظر فحسب ·

ويؤكد الفارابي ذلك في نظرته الى الفلسفة . « فالفلسفة في بادى الرأى وفي الحقيقة هي أن يحصل الانسان العلوم النظرية ، وأن تكون افعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادى الرأى المشترك وفي الحقيقة · والذى يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون افعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادى الرأى المشترك ، تصده عادته المتمكنة فيه من أن يفعل الأفعال التى هى جميلة في بادى الرأى المشترك عند الجميع ، فلذلك هو أحرى أن تصده عادته عن أن تكون افعاله موافقة لما هو جميل في الحقيقة » (١٠٤) ·

فالمعلم الثاني لا ينكر اهمية الجانب النظرى ، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية ، ولابد من توفر الجانب العملي ، فلا يكفي أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية ، بل لابد أن تجىء افعاله متفقة مع ما هو جميل وحق ، لأن من يعجز عن فعل الجميل في الواقع ، سيعجز عن فعله في الحقيقة ·

ولعل هذا مما امتاز به الفارابي عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم (١٠٥) فالفيلسوف الكامل على الاطلاق عنده هو من « تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه » ، أو هو « الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له مقدرة على ايجادهما جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم » (١٠٦) ·

وهذا الرأى الأخير في الفيلسوف الكامل هام جدا ، لأنه يوسع مفهوم الممارسة والعمل بالنسبة للفيلسوف ، ولا يصبح مقتصرا على الفرد فقط ، بل يشمل الأمة والمجتمع والمدينة ، وهو يتسجم مع مذهب الفارابي بشكل عام ·

وأمر آخر نذكره في مجال الممارسة والسلوك الأخلاقي واهمية

---

(١٠٤) نفس المصدر ، ص ١٧٠ ·

(١٠٥) د· عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ، طبع عيسى الحلبي ، ١٩٤٥ ·

(١٠٦) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ ·

وضرورة (العمل) في هذا الاطار لا (النظر) فحسب ، وهو ما ينصح به الفارابي المقبلين على تعلم الفلسفة · فهو يرى أنه من الواجب « أن تصلح اخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة، لا التي يتوهم انها كذلك ــ أعني اللذة ومحبة الغلبة ــ وذلك يكون باصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، ولكن بالأفعال ايضا » (١٠٧) ويرى ايضا « ان تمام العلم بالعمل » (١٠٨) ·

ونذكر للفارابي اخيرا قوله انه « اذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة » (١٠٩) ·

ونعتقد أن في هذا فصل الخطاب والرد القاطع على (دي بور) ومن وافقه الرأي في أن الفارابي يجعل المعرفة أرفع شأنا من العمل الخلقي أو أنه يقدم النظر على العمل !

ونرى من خلال كل ما تقدم أن العلم والعمل عند الفارابي هما طرفا معادلة متوازنة ، لو مال احد طرفيها اختلت وانهارت · ونرى ايضا ان هذه الأهمية التي يوليها الفارابي للعمل هي من آثار عقيدته الاسلامية بلا شك ، والتي تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله في هذه الحياة الدنيا · والله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم :

﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعالى :

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ ــ أخلاق الفلاسفة :

أن الغاية الأساسية لفلسفة الفارابي هي الوصول الى السعادة عن طريق أصلاح الاخلاق وتهذيبها · ولذا اهتم الفارابي ، بشكل خاص ،

---

(١٠٧) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٢ ·

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣ · وانظر تأكيد ذلك قوله : « ان الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا » · (الدعاوى القلبية ، ص ١١) ·

(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ ·

(١١٠) (الكهف : ٤٩) ·

(١١١) (النجم : ٣٩) ·

(١١٢) (التوبة : ١٠٥) ·

بأخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعلم الذى يجب أن يبتدءوا به قبل تعلم الفلسفة .

فحينما يستعرض المعلم الثانى آراء قدماء الفلاسفة فى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك فى رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فانه يميل الى الرأى القائل بأن العلم هو علم الأخلاق .

يقول الفارابى : « فأصحاب افلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن افلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهين المستعملة فى الهندسة أصح البراهين كلهـا . وغير افلاطون (كثال ثاوفراسطس) يرون أن يبدأ بعلم (اصلاح) الاخـلاق ، وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علما صحيحا »(١١٣) .

فرغم أن أبا نصر لا ينكر رأى أفلاطون فى ضرورة علم الهندسة ، فانه يميل بشكل اكبر ، فيما يبدو ، الى الرأى الثانى ، وهو رأى المدرسة الأرسطية فى الحقيقة ، لأن (ثاوفراسطوس) الذى يشير اليه الفارابى هو تلميذ أرسطو طاليس الذى عهد اليه برئاسة اللوقيون ـ وهو المدرسة التى أنشأها ارسطو فى أثينا ـ بعد رحيله الاضطرارى من أثينا ، وبقى يرأسه بعد وفاته اكثر من ثلاثين عاما (١١٤) .

ومما يؤيد ذلك قول الفارابى بعد ذكره للرأيين السابقين :« ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة ، لا التى تتوهم كذلك ، أعنى اللذة والمحبة والغلبة . وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضا » (١١٥) .

فالاصلاح الخلقى عند الفارابى يبدأ من الذات أو من النفس ، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة ، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلط والشهوات وما شابه .

وهنـاك خصلة أخـرى يجب أن يتحلى بهـا دارس الفلسفة ، بل الفيلسوف على الاطلاق ، وهى الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

---

(١١٣) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ . و (ثاوفراسطوس) (اثاوسطس) ، وما اثبتناه اصوب ، و (اصلاح) فى النص زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابى (علم اصلاح الأخلاق) ، بل (علم الأخلاق) !

(١١٤) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ .

(١١٥) الفارابى : المصدر السابق ، ص ١٢ .

وهذا الجمع بين النظر والعمل ، أو تحويل المبادىء النظرية الى فلسفة للعمل هو ما يميز الفارابي عن غيره من فلاسفة اليونان ، لأن الاثنين متفقان على أن الفلسفة في حد ذاتها ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطب وما شاكلها ، وانما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه . ولكن الفارابي يزيد على فلاسفة اليونان بقوله : ان الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ويكون له قوة على استعماله (١١٦) .

وهناك جملة من الشروط الأخرى يضعها الفارابي لمن أراد الشروع في النظر الفلسفي ، حيث يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متأدبا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا . ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والغدر والخيانة ، والمكر والخديعة . ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه . ويكون مقبلا على اداء الوظائف الشرعية ، وغير مخل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة . ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشيء قدر الا للعلم واهله . ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور وبهرج . فكما أن المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا البهرج من النقود ، فكذلك من كانت اخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (١١٧) .

ونستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، أن من اراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه أن يبدأ بتعلم القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية ، وعلوم اللغة ، وهي اللغة العربية في الغالب لأنها لغة القرآن ، فتأتي فلسفته بعد ذلك مؤسسة على أساس اسلامي متين من ناحية بنيتها النظرية ، وكذلك أن يكون مؤديا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتأدبا بآداب السنة ، فتأتي افعاله وتصرفاته ايضا نابعة من تعاليم الاسلام من الناحية العملية .

وهذه النتائج تقتضي منا اعادة النظر في الأصول والينابيع التي استقى منها ابو نصر فلسفته النظرية والعملية ، والتي يذهب جل الباحثين الى انها افلاطونية أو ارسطية أو افلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التي بين أيدينا ، تؤكد انها ، قبل كل شيء ، اسلامية تستند على القرآن الكريم وآداب السنة وعلوم الشريعة ، رغم انها لم تصدم

---

(١١٦) انظر د. عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ .

(١١٧) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ ــ ٣٥ ، ويؤكد القول الذي اورده البيهقي ما ذهب اليه الفارابي في (شرح رسالة زينون) ، ص ٩ .

المؤثرات الأخرى سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، شيمة الفلسفة عبر كل العصور . وإذا ما أضفنا الى ذلك اشتغال الفارابى بالقضاء قبل اتجاهه الى الفلسفة بشكل نهائى ، كما سبق أن ذكرنا (١١٨) ، تأكد لدينا صحة ما نذهب اليه من الأصول والمصادر الاسلامية لفلسفته .

ولعل هذا يفسر تلك النزعة الروحية التى اشرب بها المعلم الثانى مذهبه الفلسفى ، والتى لم ينج منها حتى المذهب الأرسطى الواقعى ، بعد أن أدخله فى صميم فلسفته . لذا أصبحت فلسفة الفارابى روحية فى كل شىء ، « فالهه روح الأرواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد » (١١٩) .

والأمر الثانى الذى نستنتجه من النص الذى أورده (البيهقى) عن أبى نصر ، أن على الفيلسوف ايثار الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال أو جاه أو مكسب ، والا فانه سيكون (حكيم زور) ويهرج باطل . ولذا حرر الفارابى النظر الفلسفى من كل أسار دنيوى يقيده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا مستقيما بعيدا عن التهافت على المال والرياسات التى تجد لها مرتعا خصيبا عند أبواب الملوك والسلاطين والأمراء مما كان شائعا فى عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون الى الفكر والأدب ! وكأنه أدرك أن البداية الحقيقية للتحرر العقلى ، وهو أساس كل تفكير فلسفى سليم ، تكمن فى المقام الأول فى التحرر من كل المغريات الدنيوية العارضة .

ولم يقدم الفارابى دعوته تلك فى صورة نظرية وحسب ، بل قدمها فى صورة تطبيقية ، وفى شخصه هو بالذات . فلقد أجمع مترجمو سيرته من القدامى والمحدثين على أنه كان زاهدا فى أمور الدنيا ، منصرفا عن شوائب المادة وشواغل الحواس ، ومنقطعا الى العبادة والتأمل (١٢٠) .

فالفارابى اذن لم يقدم نصائحه الخلقية فى صورة تعاليم نظرية بحتة يهتدى بها المبتدئون فى دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وانما جسد تلك التعاليم فى شخصه الى حد كبير ، مما لا نكاد نجده فى حياة الفلاسفة والمفكرين الا نادرا .

---

(١١٨) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٥ .

(١١٩) Ibrahim Madkour ; La place d'Al-Farabi p. 220.

(١٢٠) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ـ ٢٢ .

الفصل السادس

(الانســان والمدينــة الفاضــلة)

تمهيد : من أخلاق الفرد الى أخلاق الجماعة :

عرضنا فيما مضى آراء الفارابى الخلقية ، وجلها منصب على الفرد فى سعادته ، وحبه للخير ، واقتنائه للفضائل واجتنابه للرذائل وغير ذلك. وتعريف الفارابى لعلم الأخلاق ، أو للصناعة الخلقية كما يسميها ، بأنه هو «ما تحصل ، به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١)، يوضح أن محور اهتمام علم الأخلاق هو اصلاح الفرد وتقوية ملكاته وتوجيه أفعاله نحو الخير ·

ومع ذلك فان الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر فى الاطار الفردى ، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضا ، لأنه يرى أن للدولة دورا أساسيا فى ارساء قواعد الأخلاق واقرار الفضائل بين الناس · وهنا تبدأ وظيفة السياسة ·

فالفلسفة السياسية عند الفارابى ذات مضمون أخلاقى ، وهذا واضح من تعريفها بأنها « تشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشـــياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم » (٢) · بمعنى أنها تهتم بأسس ومبادىء الأخلاق ، وتحاول تطبيقها واقرارها فى المجتمعات والمدن المختلفة ، وليس فى نطاق الفرد فقط كما هو الحال فى الفلسفة الخلقية ·

---

(١) الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ ــ ٢١ ·

(٢) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٢١ ، وقارن د· ابراهيم دسوقى أباظة ــ د· عبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسى ، ص ١٥٤ ــ ١٥٥ ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ·

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى انها اضحت ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) الذى يهتم بأخلاق الفرد ، كما يهتم « باحصاء الافعال والسير والأخـلاق والشيم والملكات الارادية الكلية التى شأنها أن تكون فى المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل » (٣) ·

اذن فالأخلاق العملية عند الفارابى تتحقق باصلاح الفرد واصلاح الجماعة ، ولا تقتصر على واحد منها ، لأن « بلوغ الغاية فى العمل يكون أولا باصلاح الانسان نفســـه ، ثم اصـــلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته » (٤) · وهكذا ينتقل الفارابى من سعادة الفرد الى سعادة المجتمع، ومن الانسان الفاضل الى (المدينة الفاضلة) ، وباختصار : من الأخلاق الى السياسة ·

ولا يوجد فيلسوف مسلم اهتم بالسياسة كاهتمام الفارابى بها ، حتى بدا أن أكثر أعماله الفلسفية لها وجهة وأهداف سياسية · ويتضح ذلك من حجم الأعمال التى ألفها فى هذا الخصوص ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) و (فصول المدنى) ، و (رسالة فى السياسة) و (كتاب الملة) و (جوامع نواميس افلاطون) و (السياسة الملوكيـة) (٥) وغيرهـا من كتبـه الأخـلاقية التى لا تخلو من طابع سياسى ·

وسيكون محور حديثنا هنا المدينة الفاضلة ، لأنها أهـم مشروع سياسى عالجه الفارابى · وسوف نبدأ بحديث الفارابى عن المجتمع الانسانى وضرورته ، والمدينة الفاضلة ورئيسها وصفاته وشروطه ، ثم نبحث مضادات المدينة الفاضلة وغير ذلك مما سوف نعرضه فى حينه ·

١ – ضرورة الاجتماع الانسانى وطبيعته :

الاجتماع الانسانى عند الفارابى ضرورة لابد منها ، « لأن الانسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد » (٦) ·

بل ان الاجتماع فطرى عند الانسان · لأنه لا يستطيع أن ينال أفضل

---

(٣) الفارابى : كتاب الملة ، ص ٥٩ ·

(٤) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ٥٣ ·

(٥) مخطوط بدار الكتب بعنوان (الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق) ، رقم ٣٦٥٣ و · وهناك مخطوط آخر بنفس المعنى عنوانه (الآداب الملوكية) ، دار الكتب ، أخلاق ، تيمور ، ١٨٣ ·

(٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٦٩ ·

كمالاته ، ولعله يعني السعادة هنا ، الا بمساعدة أناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال ·

يقول الفارابي : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ افضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (٧) ·

فالفارابي يفسر نشأة المجتمعات الإنسانية بحاجة الانسان الى التعاون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهو أنه كائن مدني أو اجتماعي بالطبع · وهذا هو عين رأى أرسطو ، وأفلاطون الى حد كبير ، لأن الدولة عند افلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى أشياء لا حصر لها (٨) ·

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ افضل كمالاته الا عن طريق الاجتماع ، حيث يكمل الأفراد بعضهم بعضا · وقد أدى ذلك الى أن ينتشر الناس في الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة ·

يقول الفارابي : « فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، ألا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) ·

٢ ـ أقسام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابي الى قسمين : كاملة وغير كاملة · والكاملة تنقسم الى ثلاثة أقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) ·

---

(٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، وحول الناحية الفطرية في حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د· عبد الكريم اليافي : تمهيد في علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ ·

(٨) انظر افلاطون : د· فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ · وانظر ارسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١٠ ف ٩ ، ترجمة : أحمد لطفي السيد ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ·

(٩) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ·

(١٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ ·

ويريد الفارابى بالمجتمع الكامل ذلك المجتمع الذى يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بشكل تام ، وبغير الكامل مالا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو مالا يتحقق فيه التعاون الذى ذكره بصورة تامة (١١) .

اما المجتمعات الكاملة ، « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماع امة فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن امة » (١٢) .

فالجماعة الصغرى اذن تتمثل فى مجتمع المدينة ، والوسطى تمثلها الأمة ، أما العظمى فتتمثل فى اجتماع الأمم المختلفة فى انحاء المعمورة . وهذه الجماعات تندرج فى عداد المجتمعات الكاملة ، ولكنها تتفاوت فى درجة الكمال حسب حاجتها الى التعاون واكتفائها الذاتى . وعلى هذا الأساس فان افضلها مجتمع الأمم ، يليه مجتمع الأمة ، ثم مجتمع المدينة .

والحقيقة ان النوع الأول وهو مجتمع الأمم ، لا نجده فى التراث السياسى عند اليونان ، لأن قصارى ما ذهب اليه افلاطون وارسطو فى هذا الخصوص هو مجتمع المدينة . فقد كانت تصوراتهما السياسية نتاج ملاحظة وتجربة للمدينة اليونانية بالذات (١٣) .

واعتقد أن الفارابى استمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الاسلامية التى ترمى الى تاسيس دولة او (خلافة) تتجاوز موانع الجنس واللون والأرض ، وهى مما يحول بشدة دون اتحاد الأمم والشعوب وارتباطها مع بعض ، كما استمده ايضا من واقع التجربة السياسية الاسلامية ذاتها ، حيث كانت الدولة الاسلامية تترامى من الأندلس غربا وحتى مشارف الصين شرقا ، وكانت تضم شعوبا وأجناسا مختلفة انصهرت فى بوتقة الاسلام ، وهى تتبع فى نفس الوقت قيادة واحدة متمثلة فى الخليفة . واذا كان قد شاب تلك القيادة ضعف او قصور ، كما حل فى الدولة بعض التفكك ، فان وحدة الأمة بقيت ثابتة ، كما بقيت الهيمنة الروحية للخليفة بشكل او بآخر .

تلك هى المجتمعات الكاملة ، اما المجتمعات غير الكاملة فهى : اجتماع اهل القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم (الاجتماع) فى سكه ، ثم (الاجتماع) فى منزل . واصغرها (المنزل) . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

---

(١١) انظر فى هذا الصدد : د. على عبد الواحد وافى : فصول من آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ .

(١٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .

(١٣) انظر افلاطون : الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٣٣ وما بعدها ، وانظر ارسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١ ف ٧ ـ ٨ .

الا أن القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة » (١٤) .

والخير الأفضل والكمال الأقصى يتحقق ابتداء في مجتمع المدينة لا في الذى أقل من ذلك . والمدينة التى يكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة هي المدينة الفاضلة ، « والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمة التى فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة » (١٥) .

نستنتج من ذلك أن الغائية تطبع تصور الفارابى للمجتمع والدولة . فالمدينة والأمة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هي غاية النظرية الأخلاقية عنده . وهذا دليل اخر يؤكد سيطرة الأخلاق على سياسة الفارابى ، لأن أى مجتمع لا يكون فاضلا الا اذا تعاون كافة أعضائه على بلوغ السعادة . وبذا يقيم الفارابى مدينته الفاضلة على التزاوج والترابط بين السياسة والأخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شـائع عمليا عبر العصـــور الا في استثناءات قليلة .

٣ ـ التفسير العضوى للمجتمع :

ينظر الفارابى الى المجتمع كوحدة عضـوية متكاملة . فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح « الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قـوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ... ، كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس ، (وآخر يقرب) مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئـة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس » (١٦) .

---

(١٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ـ ٩٧ ، وقد وردت كلمة الاجتماع هكذا : (ابتماع في سكة) و (اجتماع في منزل) ، والصحيح ما أثبتنا . كما وردت كلمة (المنزل) (المنزلة) ، وهو غير صحيح ، انظر أيضا السياسة المدنية ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(١٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ . و (تتعاون) وردت (يتعاون) .

(١٦) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ ـ ٩٨ . و (آخر يقرب) هكذا في نشرة د. نادر ، والصواب أن يقال : (وآخر تقرب) حتى يستقيم المعنى .

فالمجتمع عند فيلسوفنا مثل الجسم ، فكما أن للجسم عضوا رئيسا هو القلب ، حسب ما يرى ، وهناك أعضاء دونه في المرتبة ، أو أن مرتبتها تقرب منه ، كذلك المجتمع فان له رئيسا هو أفضلهم ثم يوجد من يليه في الفضل ، وهو يمتلك عدة مؤهلات لكي يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس ·

وتلك نقطة أخرى يفترق فيها الفارابي عن أفلاطون · حيث يشبه فيلسوف الأكاديمية المجتمع بالنفس ، ويقابل بين قوى النفس ، وأجزاء الدولة · فقوى النفس عند أفلاطون هي : العقل والغضب والرغبة ، والتي تقابلها في الدولة ثلاث طبقات هي : الحكام والمحاربون والصناع (١٧) · وهكذا يستنتج من ذلك مجتمعا طبقيا غير قابل للتغيير ، بينما الفارابي أقرب الى مجتمع الأخوة والتراحم الذي جاء به الاسلام ، فيشبه المجتمع بالكائن الحي العضوي ، يتعاون أفراده كل حسب استعداده وكفاءته وموهبته لا طبقته ، كتعاون أعضاء الجسم طبقا لوظيفة كل عضو وطبيعته ·

ولكن الفارابي يشير الى ملاحظة هامة في هذا الصدد · فعلى الرغم من التشابه بين أعضاء البدن وأجزاء المدينة يوجد بينهما بعض الاختلاف · فأعضاء البدن طبيعية ، والقوى التي لها هي قوى طبيعية ، بينما أعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية · على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشيء دون شيء ، غير انهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكلها · والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية ، (١٨) ·

وهذا تمييز دقيق بين أعضاء الجسم وأفراد المدينة · فأعضاء البدن تسير بما فيها من قوى طبيعية أودعها الله ، وهي تسير دونما ارادة أو اختيار ، بينما أعضاء المدينة فانهم وان كانوا بالطبيعة أو طبيعيين – بتعبير الفارابي – لأنهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ، فانهم لايكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات الارادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها · ويحدد الفارابي هذا التمييز بوضوح ، فيشير الى أن القوى الطبيعية في الجسم تناظرها الملكات والهيئات الارادية في المدينة ·

وعلى كل حال ، فان المعلم الثاني في تشبيهه المجتمع بالكائن

---

(١٧) انظر : جمهورية أفلاطون ، ك ٤ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٣٥ – ٣٣٦ ·

(١٨) المدينة الفاضلة ، ص ٩٨ ·

المتعضي قد سبق في ذلك اتباع المدرسة العضوية في علم الاجتماع من المحدثين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحي ، ويفسرون ظواهره تفسيرا عضويا ، ويقابلون بين كل جزء من أجزاء المدينة او المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) ٠

٤ ــ رئيس المدينة الفاضلة :

كما ان في البدن عضوا رئيسا هو اكمل الاعضاء واتمها ، « كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله ٠ ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين » (٢٠) ٠

فرئيس المدينة اذن هو اكمل الافراد فيما يختص به من صفات ، اما الصفات التي يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك افضلها ٠ وهو يرأس قوما آخرين ، وهؤلاء يرأسون غيرهم بنفس الوقت ٠ فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية أم على صعيد القوى الحاكمة في الدولة ٠

ويسود الجدل النازل الفكر السياسي عند الفارابي ، حيث يوجد الرئيس الفاضل اولا ، ثم يوجد بعد ذلك افراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد : « فرئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها (وفي) أن تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو ــ أي الرئيس ــ المرفد له بما يزيل اختلاله » (٢١) ٠

فالفارابي يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل في ايجاد مدينته ٠ ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فان هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو أولا فيكون وجوده سببا لحصول المدينة وافرادها ، بل وحصول الملكات المختلفة التي تتوفر لهم ، والمراتب المتباينة التي يكونون عليها ٠ والرئيس الفاضل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة ، فلو حصل اي اختلال أو انحراف يتدخل هو لاعادة الأمور الى حالتها الطبيعية ٠

---

(١٩) انظر د٠ محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د٠ عبد الكريم اليافي ، تمهيد في علم الاجتماع ، ص ٤٩ ــ ٥٠ ٠

(٢٠) الفارابي : تلخيص نواميس افلاطون ، ص ١٣٨ ٠

(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ٠ (وفي) غير موجودة في المتن ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهي مثبتة من نسخة اخرى ٠

وقد يبدو في هذا الاتجاه السياسي نزعة فردية شديدة ، لأن الفارابي يعول هنا بشكل كامل على الفرد الحاكم في تغيير الواقع واقامة الحضارة وتوجيه التاريخ ، أما الشعب ، فكما يبدو من هذا النص ، له دور ثانوي ، أو ليس له دور يذكر . ولكننا يجب الا نأخذ هذه النتيجة على اطلاقها ، لأننا يجب أن نتساءل عن هذا الفرد الذي يعتمد عليه الفارابي في مدينته ، وهل يمكن أن يكون أي انسان اتفق ؟

كلا .. « فرئيس المدينة ليس يمكن ان يكون أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية » (٢٢) .

فرئاسة المدينة لا يمكن أن تعطى لأي انسان اتفق ، وانما تتخذ صورتين : احداهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الانسان ، فهي منحة أو هبة الهية ، والثانية أن يكون الانسان الفاضل قد توفرت له مجموعة من الملكات حصلها بارادته وسعيه ، ففاق بها اقرانه من أهل المدينة ، وأهلته لأن يكون رئيسا لهم .

ووظيفة الرئيس الفاضل أو صناعته ـ بتعبير الفارابي ـ لا تدانيها وظيفة أخرى ، فضلا عن أن تعلو عليها . « فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة » (٢٣) .

وهذا الانسان خلق كي يكون رئيسا لا مرؤوسا . ولكن يجب أن لا يتبادر الى الأذهان أن الفارابي يعطي كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأي انسان كان ، بل هي تنحصر عنده في انسان بلغ أعلى درجة من المعرفة والكمال الانساني .

يقول أبو نصر : « ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون برأسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، اما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، اما بأنفسها واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون (ينفى) عليه منها شيء ، وصار عقلا بالفعل » (٢٤) .

---

(٢٢) المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ . و (ينفى) هكذا في نشرة د. ألبير نادر ، والأصوب أن تكون (يخفى) ، وإلى ذلك يذهب د. علي عبد الواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، الهامش .

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شقها الاشراقي ، على تصور الفارابي السياسي ، ورؤيته للإنسان أو الرئيس الفاضل ، فهذا الانسان قد استكمل ، أي ادرك جميع المعقولات حتى صار عقلا بالفعل ، وباحتوائه لتلك المعقولات يمكن أن يصير معقولا بالفعل ، فيكون عقلا ومعقولا .

هذا الانسان يمتلك ايضا مخيلة قوية بلغت غاية الكمال ، وهو قد طبع عليها ، وهذا معناه انها وهبت له بالفطرة ، وتكون هذه المخيلة مستعدة بطبعها لتتلقى ، في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، الجزئيات ، الكليات ، اما الجزئيات فذاتها أو ما يحاكيها ، واما المعقولات الكلية فيما يحاكيها . وأخيرا فان العقل المنفعل عن هذا الانسان قد استكمل بادراكه لجميع المعقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شيء ، وانتقل من حال القوة الى حال الفعل .

ولا يكتفي الفارابي بهذه الصفات المشروطة للانسان الفاضل ، بل يجعل من الضروري اتصاله بالعقل الفعال . ولكن قبل ذلك لابد أن ينتقل من درجة العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد ، وهو « اتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال » (٢٥) .

فأول مراتب الانسان هو أن يوجد له الاستعداد كي يصير عقلا بالفعل ، وهو ما يشترك فيه مع الجميع ، ولكن حصول العقل بالفعل والعقل المستفاد هما مما يمتاز به الانسان الفاضل وحده .

والمعروف عند الفارابي أن هذا الانسان يكون مهيئا « للاتصال » بالعقل الفعال ، حيث لا يوجد عند الفارابي أكثر من هذا الاتصال . ولكننا نجد عبارة غريبة يوردها بعد أن ذكر تدرج الانسان الفاضل في المعرفة وحصوله على مرتبة العقل المستفاد ، حيث يقول : « وهذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال » (٢٦) .

ولقد عالجنا هذا الأمر في فصل سابق ، حينما شرحنا المعرفة الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا الى أن تصوف الفارابي يختلف عن تصوف اتباع وحدة الشهود كالحلاج ، فهؤلاء يقولون بالحلول والاتحاد بين العبد والرب ، بينما الفارابي لا يقول بغير الاتصال بين الانسان والعقل الفعال . وحتى اذا تجاوز في اتصاله العقل الفعال احيانا ، فهو يبقى اتصالا وحسب ، ولا يصل الى مرتبة الحلول والاتحاد المطلق .

---

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٢٦ .

والحقيقة أن ما بناه الفارابي من نظريات فلكية وميتافيزيقية في الفيض والعقول العشرة لا يسمح بأكثر من ذلك · وإذا حدث شيء من هذا القبيل فهو يناقض بشكل تام فلسفة الفارابي بمجملها ·

ويفسر د · عبد القادر محمود وجود هذه الفقرة الواردة في كتاب (المدينة الفاضلة) بأنه لا يجوز الحكم على ظاهر هذه العبارة ، لأن « المعنى مجازي ، ولا يمضي مع اتجاه الحلاج — في الحلول — لتفرقة الفارابي الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابي يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق والانسان » (٢٨) ·

ويمكن أن نورد دليلا آخر على أن الفارابي لا يبيح للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو أنه لم يذكر تلك العبارة التي توحي بالحلول في كتاب (السياسة المدنية) أبدا ، ولم يشر في هذا الكتاب الا الى (الاتصال) لا غير ، حينما تحدث عن صفات رئيس المدينة الفاضلة ·

فالمعلم الثاني بعد أن يورد جملة من الخصائص والخصال التي يتحلى بها الانسان الفاضل يقول : « وانما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال · وانما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال » (٢٩) ·

وكذلك في مواضع أخرى من مؤلفاته لا يتحدث الا عن الاتصال ، حيث يقول في كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والانسان متصل به ضربا ما من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (٣٠) ·

وحتى في كتاب (المدينة الفاضلة) فان السياق العام لمذهبه لا يوحي بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب أن لا نحمل هذه العبارة أكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيرا ينسجم مع الاطار العام لمذهب الفارابي في المعرفة ·

نعود الى شرح الفارابي لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يرى فيلسوفنا أن الانسان الذي اكتملت المعارف ، في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه · فيكون الله ، عز وجل ، يوحي اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل

---

(٢٨) د· عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٤٢٨ ·
(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٩ ·
(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ·

الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهي » (٣١) .

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابى فى فصل سابق (٣٢) . ولكن حسبنا أن نشير الآن الى أن هذا النص يجب أن لا يؤخذ لوحده ، بل يجب أن يضم الى جملة النصوص الموجودة فى مؤلفاته الأخرى والتى اشار فيها الى هذا الموضوع . حيث يتضح لنا ان الفارابى وان قال بوحدة المصدر لكل من النبى والفيلسوف او الحكيم المتعقل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فانه لم يسو بين النبوة والفلسفة ، بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبى من مخيلة صادقة ، وللمعجزات التى يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف .

كذلك فان ادراك النبى للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفى عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلى ، فيكون اذن جامعا للطريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٣٣) .

على ان ما يهمنا هنا من رأى الفارابى حول النبى والفيلسوف هو أهميته فى المجال السياسى ، حيث نستنتج منه ان الفارابى يرى ان رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيا ، وان لم يكن فحكيما متعقلا واصلا . وهذا شرط أساسى لرئيس المدينة الفاضلة .

والفارابى يعتبر أن هذا الانسان هو « فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة » (٣٤) .

انه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربى وعبد الكريم الجيلى (٧٦٧ ــ ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية يمتلك سلطات لم يبحثها اولئك المتصوفة . فهو « الرئيس الذى لا يرأسه

---

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .
(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٩ وما بعدها .
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ ــ ٢٥٢ .
(٣٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

انسان أصلا · وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها » (٣٥) ·

٥ ــ صفات رئيس المدينة الفاضلة :

يبدو أن السلطات الواسعة التي منحها الفارابي لرئيس مدينته جعلته يتشدد كثيرا في الشروط والصفات التي يجب أن يتحلى بها الرئيس · فبالاضافة الى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ، يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب أن تكون موجودة عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن أن تصير هذه الحال ــ الرئاسة ــ الا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) ·

ومعنى قوله بالطبع ، أن هذه الخصال يجب أن تكون فطرية عند الانسان الذي قدر له أن يكون رئيسا · ولكننا لو تأملنا الخصال التي يذكرها الفارابي لوجدنا أن كثيرا منها يمكن أن يكون مكتسبا مثل جودة الحفظ وحب العلم وغير ذلك ·

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وايرادها حسب تسلسلها عند الفارابي على الوجه الآتي (٣٧) :

١ ــ أن يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية ·

٢ ــ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ·

٣ ــ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه ومايدركه ·

٤ ــ أن يكون جيد الفطنة ذكيا ·

٥ ــ أن يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا ·

٦ ــ أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ·

٧ ــ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب ·· مبغضا للذات ·

٨ ــ أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ·

٩ ــ أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين ·

١٠ ــ أن تهون عنده النقود وأعراض الدنيا كافة ·

١١ ــ أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم ·

١٢ ــ أن يكون قوى العزيمة على الأفعال ، شجاعا غير خائف ·

---

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ·

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ·

(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ ــ ١٠٦ ·

وقد أحس الفارابي بصعوبة اجتماع كل هذه الصفات في شخص واحد ، لذا صرح بأنه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » (٣٨) · بمعنى ان الأمر ليس متعذرا أو مستحيلا، شرط أن يكون في أفراد يخلف بعضهم بعضا ، وفي القليل أو الأقل من الناس ·

واذا لم يوجد الرئيس الأول الذى تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس أيضا ستة شرائط هي (٣٩) :

١ ــ أن يكون حكيما ·

٢ ــ أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو الأئمة الأولين ·

٣ ــ أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ·

٤ ــ أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويتحرى بما يستنبطه صلاح المدينة ·

٥ ــ أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين ·

٦ ــ أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ·

وهذه الصفة الأخيرة تثبت أن الفارابي لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق في تأملاته وانما رجل عملي يعد للحرب عدتها اذا اقتضى الأمر ، وفي هذا درجة من الواقعية لا بأس بها ·

ولكن الفارابي يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة ، وهو الرئيس الثاني هنا · وتكاد هذه الخصلة أن تكون الحد الفاصل بين الشخص وبين الرئاسة ، فهي في كفة وبقية الصفات في كفة أخرى ، وحيث توجد الحكمة تميل الكفة لصالحها · اللهم الا اذا تفرقت تلكم الصفات في عدة أشخاص ، فيكونوا اذ ذاك رؤساء الأفاضل ·

يقول الفارابي : « واذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة · فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد

---

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٠٧ ·

والخامس في واحد والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل » (٤٠) .

فهذه الصفات أو الشرائط إن لم تجتمع في شخص واحد ، بل كانت الحكمة عند انسان معين وبقية الصفات الخمس في انسان آخر ، كانت الرئاسة مشتركة فيما بينهما ، وإذا تفرقت تلك الخصال على ستة اشخاص، أي ان كل فرد منهم حصل شرطا معينا ، فان هؤلاء هم الرؤساء الأفاضل .

والفارابي يؤكد باستمرار على وجود الحكمة كشرط لازم للرئيس الفاضل وكشرط لوجود المدينة الفاضلة ، والحكمة هنا بالصورة التي عرضها ، وهي التي تؤدي الى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعال . أما اذا حدث وافتقدت الحكمة في رئيس المدينة فان المدينة تكون بلا رئيس ، ولا تلبث أن تنهار وتهلك .

يقول المعلم الثاني : « فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك » (٤١) .

والخلاصة أن مدينة الفارابي الفاضلة يرأسها النبي الذي يوحى اليه من الله سبحانه ، أو الحكيم الروحاني . والفارابي يعطيه اثنتي عشرة خصلة هي التي ذكرناها فيكون رئيسا أولا ، أو يحدد له ست خصال فيكون رئيسا ثانيا . ولكن لابد له من الحكمة في جميع الأحوال . ولابد أن يكون هذا الرئيس حافظا للشرائع والسنن ، وهذا تحصيل حاصل عند الفارابي ، لأنه جعله شرطا أوليا للمبتدىء في اكتساب الحكمة ، فما بالك بالانسان الحكيم الفاضل ! .... وهو يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متأدبا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا » (٤٢) .

فالفارابي يعطي نموذجا اخلاقيا ساميا للانسان ، ويخلع عليه كل الصفات الحميدة التي يمكن أن ينالها بشر . فهو قوي عالم ذكي بليغ ، معرض عن الشهوات ، صادق كريم زاهد عادل وشجاع .

---

(٤٠) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ — ١٠٨ . و (الثاني ، والثالث ، والرابع ، والخامس) ، عائدة كلها على (الشرائط) ، أي الشرط الثاني ، والشرط الثالث ... الخ .

(٤١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ .

(٤٢) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ .

وهكذا يمكن اعتبار نظرية الانسان الفاضل في سياسة الفارابي استمرارا وامتدادا لنظريته الأخلاقية ، بل هي الغاية القصوى لتلك النظرية ، والقمة التي يبلغها الجدل الصاعد في هذا المجال . وهذا ايضا من معالم الارتباط الأساسية بين الأخلاق والسياسة عند فيلسوفنا .

٦ ـ الأمة الفاضلة :

لا يقف الفارابي عند حدود الرئيس او الانسان الفاضل مهما كانت صفاته مثالية ، لأن هذا الانسان لا يحقق كمال وجوده بشكل فردي بل لابد أن يتحقق ذلك الكمال في أمة أو شعب يقترن بالصفات السامية التي كان عليها الرئيس . وهذه هي النقلة التي يقوم بها الفارابي من التركيز على اخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم بالفضائل الى بناء المجتمع والأمة بل والأمم الملتزمة بمكارم الأخلاق والتي تسعى لتحقيق السعادة .

يقول ابو نصر : « والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار السعداء . فان كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة . وان كانوا أناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة . وان لم يكونوا مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة يدبر اهلها برئاسات اخرى غير هذه كانوا اناسا افاضل غرباء في تلك المساكن » (٤٣) .

فالرئيس الفاضل لابد ان يرأس مجتمعا من الأخيار لا مجتمعا من الأشرار ، أي ان هناك علاقة وثيقة بين رئيس المدينة وأبناء مدينته . فهنا يخفف الفارابي من تركيزه على الفرد الرئيس في تشكيل مدينته وتحديدها ، ويعطي اهمية للشعب كعنصر أساسي وهام في صنع التاريخ وتوجيهه .

والفارابي يرى ان هؤلاء الناس الأخيار يمكن ان يكونوا مدينة فاضلة ، أو أمة فاضلة ، او معمورة فاضلة . أما اذا كانوا متفرقين في مجتمعات تحكم برئاسات غير فاضلة ، فانهم يمكن أن يؤلفوا مجتمعات فاضلة صغيرة داخل تلك المدن غير الفاضلة ، رغم انهم سيكابدون فيها بعضا من الاغتراب .

وأهل المدينة الفاضلة يبلغون السعادة بالعلم والعمل معا ، واكتساب الفضائل هو الذي يؤدي الى بلوغ السعادة . ويكون ذلك بمزيد من الأفعال الخيرة والمداومة عليها ، حيث ترتسم في النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها . واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن أن تتجرد عن

---

(٤٣) السياسة المدنية ، ص ٨٠

المادة ، ولا تفنى بفنائها • وهكذا يقرر الفارابي خلود النفس أهل المدينة الفاضلة •

يقول الفارابي في هذا الصدد : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة • وكل واحد منهم انما يصير في حد السعادة بهذين ، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معا وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها ، فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقــوى وأفضل ، وتزايدت قوتهــا وفضيلتها • كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ••• وتلك حال الأفعــال التي ينــال بهــا السعادة ، فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة » (٤٤) •

٧ ــ مضادات المدينة الفاضلة :

لم يفصل الفارابي كثيرا في خصائص أهل المدينة الفاضلة وطباعهم وطرائق عيشهم ومواقفهم من أمور المجتمع والحيــاة بشكل عام • باستثناء ما ذكره من سعيهم الى السعادة وحبهم للفضائل • ولكن أبا نصر قد فصل بعض الشيء ، في عرضه لطبائع سكان المدن المضــادة ، وقد نجــد في عرضه هذا وصفا سلبيا لما يجب أن يكون عليه ســكان المدن الفاضــلة نفسها •

ومضادات المدينة الفاضلة هي : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة (٤٥) • وسوف نستعرض هذه المدن عند الفارابي وما تتفرع له من فروع ، كما جاءت في عرضه المفصل في كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) •

(١) (المدينة الجاهلية) : وهي المدينة التي تجد السعادة في الصحة والثروة والجاه وما شابه ، واذا اجتمعت كل تلك الخيرات الظاهرة كانت السعادة العظمى عند أهل المدينة الجاهلية ، ولكنها سعادة زائفة •

يقول الفارابي عن المدينة الجاهلية : « وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم • ان أرشــدوا اليها فلم يقيموها ولــم

---

(٤٤) المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ، وانظر السياسة المدنية ، ص ٨١ •
(٤٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ، والسياسة المدنية ، ص ٨٧ •

يعتقدوها . وانما عرفوا من الخيرات بعض هـــذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي تظن انها الغايات في الحياة ، وهي ســلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ... » (٤٦) .

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هي (٤٧) :

١ ـ (المدينة الضرورية) : وهي المدينـــة التي اقتصر اهلها على الضروري مما به قوام الأبـــدان من المأكول والمشروب والملبـــوس ، والمسكون .

٢ ـ (مدينة النذالة) (٤٨) : وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ويجعلوا ذلك غايتهم في الحياة ، دونما نفع آخر .

٣ ـ (مدينة الخسة والشقوة) : وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وغير ذلك ، وبالجملة ، اللذة من المحسوس وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

٤ ـ (مدينة الكرامة) : وهي التي قصد اهلها على ان يتعاونوا كي يصيروا ممدوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض .

٥ ـ (مدينة التغلب) : وهي التي قصد اهلها أن يقهروا غيرهم دون أن يقهروا هم ، وتكون غايتهم اللذة التي تنال من الغلبة فقط .

٦ ـ (المدينة الجماعية) : وهي التي قصــــد اهلها أن يكونوا احرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء اصلا .

(ب) (المدينة الفاسقة) : وهي التي آراؤها فاضلة . فهي تعلم السعادة والله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون افعال اهلها افعال أهل المدن الجاهلية (٤٩) . وهذا دليل هام على أن الفارابي لا يكتفي بالمعرفة النظرية البحتة دون نقلها الى حيز الفعل والعمل .

---

(٤٦) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ .

(٤٧) انظر المصدر نفسه ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٤٨) ترد في كتاب المدينة الفاضلة تحت اسم (المدينة البدالة) ، وهو تصحيف واضح لم ينتبه اليه المحقق ، لأنها ترد في (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ، وتعريفها ينطبق على التعريف الذي يورده الفارابي في (المدينة الفاضلة) ، ثم ان ابا نصر لا يمكن ان يكررها مرتين : مرة في المدن المضادة ، ومرة في اقســـام المدينة الجاهلية ، لذا لزم التنويه .

(٤٩) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ، والسياسة المدنية ، ص ١٠٣ .

(جـ) (المدينة المبدلة) : وهي التي كانت آراؤها وافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت افعالها الى غير تلك (٥٠) ٠

(د) (المدينة الضالة) : وهي التي كانت تظن السعادة في الحياة الأخرى ، ولكن نظرتها تغيرت ٠ كما انها تعتقد في الله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ممن اوهم انه يوحى اليه دون أن يكون كذلك (٥١) ٠

ويقول الفارابي عن هذه المدينة في موضع آخر : ان أهل المدينـــة الضالة « نصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة اخرى غيرها ، ورسمت لهم افعال وآراء لا تنـــال بشيء منها السعادة بالحقيقة » (٥٢) ٠

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات اخـرى صغيرة يســميها النوابت ٠ وهؤلاء منزلتهم في المدن « كمنزلة الشيلم في الحنطة او الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم البهيميون بالطبع من الناس ، فالبهيميون بالطبع ليســـــوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليـه البهائم الانسية وبعضهم مثـل البهائم الوحشية ٠٠٠٠ وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة ، اما في اقاصي الشمال واما في اقاصي الجنوب » (٥٣) ٠

٨ ـ المدن غير الفاضلة بين الفارابي وافلاطون :

عرضنا آراء الفارابي في مضادات المدينة الفاضلة ٠ وكما لاحظنا فهو يقسمها الى مدن جاهلية وفاسقة ومبدلة وضالة ٠ والمدن الجاهلية تجد سعادتها في خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى واللذات الحسية والجاه وما الى ذلك ، فتكون سعادتها زائفة وغير حقيقية ٠

ولا شك أن الفارابي قد استفاد من تحليل افلاطون للمجتمعات غير الكاملة والتي تعتبر انهيارا للدولة المثلى ٠ وهذا نلمسه بمقارنة المدن غير الفاضلة عند الفيلسوفين مع بعضها ، لنجد التشـــابه قائمـــا فيما بينهما ٠

---

(٥٠) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ٠
(٥١) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٥٢) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ ٠
(٥٣) نفس المصدر ، ص ٨٧ ٠

فمدينة النذالة ، وهي التي تقصر همها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشقاء ، وهي التي يقبل اهلها على التمتع باللذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ... هاتان المدينتان عند الفارابي يناظران الحكم الاوليجاركي ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابي يبتغيان المجد والتغلب ، ويجدان اللـــذة في ذلك . وأعتقد انهمـــا يناظران المدينـــة التيموقراطية (Timocracy) عند افلاطون . وهي مدينة الشجاعة والمجد ، والتي تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وانما يميل النظام فيها الى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة الى الحرب اكثر من اتجاهها الى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهي مدينة الحرية عند الفارابي يمكن ان ترادف الحكومة الديموقراطية عند افلاطون . بدليل ان ابا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطي ومفهومه الحقيقي ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طبقة ، فقال : « ويكون جمهورها ــ أي المدينة الجماعية ــ الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسلطين على اولئك الذين يقال فيهم انهم رؤساؤهم ، ويكون من يرأسهم انما يرأسهم بارادة المرؤوسين ، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين » (٥٦) .

ولكن الفارابي اهمل تلك الناحية السياسية الهامة ، وركز على وصف الحرية المعطاة في هذه المدينة ، وصورها على انها تعني حــرية الشهوة واللذة وما شابه ، أو الحرية التي لا يحكمها اي ضابط (٥٧) ! وهذا وصف ينحرف بالديمقراطية عن جوهرها الحقيقي ، وهو سياسي في المقام الأول ، ولا يعبر عن مفهومها بدقة .

أما افلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضــعها في عداد المجتمعات او المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات

---

(٥٤) افلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨١ .
(٥٥) الجمهورية ، ﻫ ٨ ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٨ .
(٥٦) الســياسة المدنية ، ص ٩٩ .
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ ــ ١٠٠ .

سياسية ، لأنه وجد أن الطغيان يتولد حتما من نشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها (٥٨) ٠

على أننا لا نجد عند افلاطون اشارة الى بعض ما أورده الفارابى من مدن غير فاضلة ، كالمدينة الضالة ، وهى المدينة التى تعتقد فى الله والعقول الثوانى والسعادة آراء باطلة وتتوهم أنها صادقة ٠

٩ ـ الرئيس الفاضل بين الفارابى وافلاطون :

يتفق الفارابى وافلاطون على ضرورة أن يحكم الفلاسفة او يتفلسف الحكام ٠ وقد لاحظنا ان الفارابى قد وضع الحكمة على راس قائمة الشروط التى يجب أن تتوفر فى الرئيس الفاضل ، أو الرئيس الفاضل الثانى تحديدا ٠ أما الرئيس الأول فمن البديهى أنه اما أن يكون نبيا او حكيما عارفا ، وهو يرى أن الدولة التى تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار وتهلك ٠

اما افلاطون فيذهب الى نفس الرأى ويقول : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين ومتعمقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ٠٠٠ فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى باكمله ٠ وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا خطوطها العامة ان تولد وأن يكتمل نموها » (٥٩) ٠

ولكن الفيلسوفين يفترقان فى تفسيرهما لهذا الفيلسوف الذى سوف يحكم المدينة الفاضلة ٠ فافلاطون لا يرى فيه غير الرجل العارف الذى يدرك حقائق الأشياء بذاتها ، فاذا كان الناس مثلا يعشقون الأنغام العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فان هذا الفيلسوف يعشق الجميل فى ذاته ، ويحاول ادراك ماهية الجمال فى ذاته (٦٠) ٠

أما الفيلسوف عند الفارابى ، فهو الحكيم الواصل الذى يدرك حقائق الأشياء عن طريق فيض ربانى باتصاله بالعقل الفعال ٠ ولا شك أن هذه خصلة تفوق مثيلتها ، ان كان لها مثيل ، عند افلاطون ، وتختلف عنها من حيث دورها وطبيعتها ٠

---

(٥٨) افلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها ٠ وانظر الكسندر كوابريه مدخل لقراءة افلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد المجيد ابو النجا ، مراجعة : د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

(٥٩) جمهورية افلاطون ، ك ٥ ، ص ٣٧٩ ٠

(٦٠) افلاطون : الجمهورية ، ك ٥ ، ص ٣٨٣ وما بعدها ٠

وبالنسبة للصفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقاربا عند كل من الفيلسوفين · فهي عند افلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاقبال على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن ، والاعتدال ، وترك الجشع في المال والنفوذ ، واحترام النفس، والشجاعة ، والذكاء ··· الخ (٦١) · وهذه الخصال تتفق على وجه الاجمال مع الخصال التي حددها الفارابي وسبق ذكرها ·

ولكن يبقى الفارق الرئيسي في رؤية كل من الفيلسوفين للانسان الفاضل حاكم المدينة ، هو طبيعة المعرفة التي يتلقاها عند كل منهما ، فالفارابي تحت تأثير نزعته الروحية وميله الى الاشراق يجعل من رئيس مدينته حكيما بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعال ، بينما لا يشير افلاطون الى مثل هذا الاتصال ·

زد على ذلك أن الفارابي يقرر أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيا ، والا فحكيما واصلا · فالنبوة هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي السياسية ، بينما هي مسألة مجهولة في فلسفة افلاطون · ولا شك أن هذا الأمر انعكاس للروح الاسلامية التي تشرب بها الفارابي ، فأثرت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية ·

١٠ ـ مدينة الفارابي وجمهورية افلاطون :

لا شك أن كلا من الفارابي وافلاطون كان يطمح الى تأسيس مجتمع أمثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون أفراده فيما بينهم حتى ينالوا السعادة · فهناك اتفاق في الغاية والهدف ، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل · ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية :

١ ـ تظل جمهورية افلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثني ، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم · لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه ، بينما يفتتح افلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة ·

فالفارابي أراد أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه مدينته وهو الالوهية والتوحيد · بل ان من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابي « نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات ، وارتقائها

---

(٦١) الجمهورية ، ك ٦ ، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧ ·

من الشريف الى الاشرف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله • فكما ان الاله هو ملك السماء والعالم والمدبر الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومدبرها • وكما ان للكواكب والافلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه اعضاء متعاونة كتعاون اعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) •

٢ ـ لا نجد عند الفارابي ما نجده عند افلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد اهمل ذلك الحكيم المسلم لانه يتنافى كلية مع الشرع •

٣ ـ مدينة الفارابي انسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على اساس اللون والعرق ، بينما جمهورية افلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني ، ولا تخلو من نعرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الارض •

ولا شك ان الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذي يهدف الى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (٦٣) •

فالفارابي تحدث عن مجتمع (المعمورة) ، او المجتمع العالمي الذي يشمل امما عديدة ، وهو يرى الحلم الاسلامي قابلا للتحقيق في تلك الدولة الاسلامية الواسعة التي تشكلت على ارض الواقع ، وضمت امما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر افلاطون الى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية في اسبرطه واثينا وغيرها ، ولم يخرج الى ابعد من ذلك في رؤيته السياسية •

١١ ـ الطوباوية والواقعية في سياسات الفارابي :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابي الفاضلة بانها يوتوبيا (Utopie)

---

(٦٢) د• جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٩ ، ط ٣ ، دمشق ، ١٩٥١ •

(٦٣) (الحجرات : ١٣) •

خيالية مستحيلة التحقيق ، يغلب عليها الطابع التجريدي النظرى وتفتقر الى التجربة (٦٤) ·

وقد تجد هذه الأقوال ما يبررها اذا نظر لفكر الفارابي السياسي نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف · ولكننا لو اخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا ان محاولة الفارابي لا تخلو من اسس واقعية ·

أولا لابد من ايضاح موضوع المثالية في مدينة الفارابي · فليس معنى أن يدعو الفارابي الى مدينة مثالية انه اصبح غير واقعي · لأن المثالية ، على الصعيد السياسي والاجتماعي ، لابد ان تتجاوز الواقع السيء الى الواقع الأفضل والأحسن · وهذا ما أعتقد انه حصل مع الفارابي ·

فقد يكون التفكك السياسي الذي أصاب الدولة الاسلامية ، حينما انصرف كل امير بامارته أو ولايته ، مستقلا عن سلطة الدولة العباسية المركزية في بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفتن وغيرها ، ····· قد يكون كل ذلك ادى بالفارابي ان يفكر برسم نموذج سام للدولة كما يجب ان تكون ، على محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يمسكون بيدهم مقاليد السلطة ·

وتحليل الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يحمل في طياته — وان بشكل غير مباشر — نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا احد جوانب الواقعية في سياسة الفارابي ·

والفارابي أجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة في رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك صدى لما كان موجودا في عصره ، حيث كان الخليفة الراضي العباسي أول من انشا رتبة أمير الأمراء (٦٥) ·

كذلك فان آراء الفارابي السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة ومتوسطة وصغيرة داخل نطاق الدولة الاسلامية نفسها ، وقد يكون الفارابي قصد الدولة الحمدانية كدولة صغيرة يمكن أن تتحول مع شيء من التعديل الى مجتمع فاضل (٦٦) ·

---

(٦٤) انظر مثلا د· الجر والفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، واليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٦١ ، ود· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ ·

(٦٥) عباس محمود : الفارابي ، ص ١٣٤ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ ·

(٦٦) قارن في هذا الصدد د· عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، ص ٢٩٠ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٦٢ ·

كل ذلك يثبت أن الفارابي لم يكن خياليا ، بل كان عنده قدر من الواقعية ، من وجهة نظره على الأقل . « فهو لم ينظر الى مدينته ورئيسها نظرته الى أشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس . اذ من الممكن في نظره أن يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وان كان ذلك نادرا أو مقصورا على افراد قد زكت نفوسهم ووصلت أرواحهم الى أرقى درجات الصفاء » (٦٧) .

---

(٦٧) د. علي عبد الواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، المقدمة .

الخاتمـــــة

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الانسان عند الفارابي هو القيمة الكبرى في هذا الوجود ، والمحور الذي تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد مبحث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفـــارابي وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الانسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثاني ، وهي: البعد الالهي والكوني(الكوزمولوجي)، والبعد الابستمولوجي ، والبعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي ·

ولا نريد الآن أن نعيد شرح هذه الأبعاد ، فقد سبق أن شرحنا كلا منها في موضعه من البحث · ولكننا سوف نذكر النتائج المترتبة عليها ، أو نعرضها بالقدر الذي يوضح القيمة الكبرى التي يوليها الفارابي للانسان · لأننا نركز في هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه في البحث ، واستخلاص مفهوم الانسان ودوره الفاعل في هذا العالم ·

(أ) البعد الالهي والكوني :

ان مفهوم الانسان عند الفارابي يرتكز على الالهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى : والبعد الالهي اما أن يكون خارجيا متمثلا في فكرة الخلق ، أو داخليا ــ أي داخل الانسان ــ يتمثل في أن الله فكرة فطرية في النفس · ويتضح كل ذلك في النقاط التالية :

١ ــ الانسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو أشرفها وأفضلها · لأن هذه المخلوقات تنتقل في جدل صاعد من البسيط الى المركب فالأكثر والأعقد تركيبا ، وهو الانسان · وهــذا الانتقال يتم بالارادة الالهية التي تؤثر على الأفلاك والأجسام السماوية ، والتي تؤثر بدورها على تركيب الأجســام من الناحية الطبيعية ·

وفى ذلك يتسجم الفارابى مع التصور القرآنى للانسان ، وكـونه أحسن مخلوقات الله وأكرمها · قال تعالى :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[1] ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[2]

٢ ــ على الرغم من أن المخلوقات جميعها تحن للاقتراب من خالقها وموجدها ، فان الانسان وحده الذى يستطيع أن يتسامى ليقرب من الله ، متى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصـفت نفسـه لادراك الحقيقة ·

٣ ــ ولكن البعد الالهى يكمن فى ذات الانسـان كحقيقة داخليـة أيضـا · فالله ، أو واجب الوجود ، هو فكرة فطرية فى النفس ، ونحن نعرفه معرفة أولية لا مكتسبة ·

فالفارابى يصرح بقوة ووضـوح ، أن معـانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى لا تتصور بتوسط صور أخرى قبلها ، بل هى معان فطرية واضحة فى الذهن ، وأن عرفت بقول فانما على سبيل التنبيه عليها لا على انها تعرف بمعان اظهر منها · ومن هنا كانت معرفتنا بالله معرفة أولية من غير اكتساب ، فانا نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، أى اننا نصل الى اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة فطرية فى النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقنا لمعرفة الله هو من الذات أو من الانسان ·

٤ ــ أن ما ذهب اليه الفارابى يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر الفلسفى ، لأنه يحمل فى طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود الله ، والتى كانت شائعة فى الفلسفة الاسلامية ، والمدرسية أيضا · تلك البراهين التى تبدأ من العالم للوصول الى الله ، ومن المخلوقات لاثبات وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين ·

فالمعلم الثانى رأى أن الله فكرة فطرية فى النفس الانسانية ، وحقيقة أولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نستدل به على وجود العالم ، وليس العكس · فهو يهبط اذن من الله الى العالم ، ومن الحق الى الخلق ، أو من

---

(١) سورة التين : ٤ ·
(٢) سورة الاسراء : ٧٠ ·

العلة الى المعلول . وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله لا عليه ، كما قال ابن سينا .

٥ ـ ونعتقد ان ما ذهب اليه ديكارت بعد الفارابي بحوالي سبعة قرون لا يختلف في جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم . فديكارت رأى ان فكرة الكمـال هي من الأفكار الفطرية الواضـحة الموجودة في الذهن الانسـاني بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل . كما انه استمد يقينه بوجود العالم الخارجي من يقينه بوجود الله ، فطريقته هي ايضـا الهبوط من الله الى العالم .

ونحن لا نجزم ان ديكارت قد اطلع على الفارابي بشكل مباشر ولكن الثابت أنه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت افكار الاسلاميين شائعة فيها . فقد لاحظنا مثلا ان برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكويني ، هو أحد براهينه الخمسة على وجود الله ، بل هو اهمها واقواها . فقـد تكون معرفة ديكارت بالفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل غير مباشر ، أي عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه .

٦ ـ بالنسبة للبعد الكوني ، فقد لاحظنا الأثر الكبير لنظرية الفيض في تصور الانسان عند الفارابي ، وبالذات في المعرفة الانسانية . بل ان هذه النظرية في حقيقتها ما هي الا محاولة للتقريب بين ما هـو مفارق وما هو انساني عن طريق الاتصال بالعقل الفعال . اما عن علاقة الانسان بالعالم الطبيعي ، فقد لاحظنا انه يضع الانسان على قمة هرم متصاعد من الموجودات الطبيعية .

(ب) البعد الابستمولوجي :

ليس الانسان كائنا مشدودا الى الأعلى ، معلقا في عالم السموات والعقـول والافـلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسـه ولغيره . فهو يعيش في هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولابـد له ان يحول خبراته الحسية التي تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية يستعين بها في تطويع الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل الذي يميزه عن باقي الأحياء .

فالانسان كائن يحيا في هذه الأرض ، وعليه ان يتعامل مع هـذه الحقيقة ، فيثبت وجوده في معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التي كلفه بها الله ، والا انتهى كما انتهت أجناس من قبل . وهذا لن يتم الا بالمعرفة ، معرفة المحيط الذي نعيشه ، والمكان الذي نسكنه ، والأشياء التي نتعامل معها ، واذا شئنا ان نعلو اكثر ، فالكون الذي يضمنا جميعا ، والخالق الذي صور كل ذلك .

فالمعـرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هي نقطة البـدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وادراكه ، وقبل ذلك ادراك النفس والذات ومعرفتها . اذن في المعرفة تتحقق انسانية الانسان وتتجلى حقيقته ، ومن هنا كان الاهتمام البالغ الذى أولاه الفارابى لنظرية المعرفة ، وضخامة الحجم الذى أعطاه لها من حيث الكيف والكم .

والمعرفة عند الفارابى تتنوع بتنوع مصادرها . حسا أو عقلا أو حدسا واشراقا . ولا نريد أن نحلل هنا طبيعة المعرفة عند فيلسوفنا ، فقد سبق أن ناقشناها باستفاضة ، ولكن حسبنا أن نلقى بعض الأضواء ، ونشير الى بعض النقاط الهامة المتعلقة بنظريته ، علنا نتوصل منها الى ايضاح صورة الانسان العارف وتحديد دوره الايجابى والمتفاعل مع هذا العالم . وسوف نورد الآن تلك النقاط الأساسية والنتائج المترتبة عليها وهى :

١ ــ يرى الفارابى أن أول تعامل للانسان مع العالم الخارجى يتم عن طريق الحواس ، والحواس نوعان : ظاهرة أو خارجية وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، وباطنة أو داخلية ، وهى الحس المشترك والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة ، والمفكرة . والنوع الأول من الحواس هو القوة التى تدرك صور المحسوسات والمعانى الجزئية من الخارج ، وهى تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها ، ومعلوم أن الانسان يبدأ فى التعرف على الموجودات من خلال البصر واللمس والسمع وما الى ذلك أولا .

وأهم ما يميز الحواس الظاهرة أنها لا تحتفظ بالصور الجزئية التى تلقتها ، وانما تزول بزوال المؤثر ، اللهم الا اذا كان المؤثر الحسى قويا ، فانه يبقى مدة ولكنه يزول بعد ذلك أيضا . أما الحواس الباطنة فهى تدرك صور المحسوسات ومعانيها الجزئية من داخل النفس ، وتمتاز على الحواس الظاهرة فى أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقيها بعد زوال المؤثر ، ثم تستحضرها فى الوقت المناسب .

على أن هذا التقسيم اعتبارى بطبيعة الحال ، ولا يعنى أن هناك انفصالا أو تجزؤا بين نوعى الحواس ، بل هناك تمايز وتنوع فى الوظائف فحسب ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ .

٢ ــ الادراك الحسى عملية متكاملة تشمل نوعى الادراك الخارجى والداخلى ، أو الظاهر والباطن . فالأول لا يدرك الأشياء مجردة بل يدركها مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين ، وهو لا يستبقيها بعد زوال المحسوس . مثلا لا يدرك الحس زيدا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له لون معين وشكل معين وطول معلوم ... الخ ، وهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا .

اما الادراك الداخلي فهو يشبه الادراك الخارجي من حيث انه لايدرك المعاني المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المـادية الأخرى ، ولكنه يفترق عنه في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له أهميته القصوى في المعرفة الحسية ، لأنه يسـاعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم .

٣ ــ يميز الفارابي بطبيعة الحـال بين الحسي والعقلي في نظرية المعرفة . « فليس من شـأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقـول أن يحس » ، غير أن الاثنين يرتبطان معا في عملية المعرفة ذاتها . ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة . « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات »كما قال . فالمعرفة الحسية اذن تتم بانطباع صور المحسوسات في الحواس .

اما المعرفة العقلية فالفارابي يؤمن ان الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة . ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها ، وكأمور كليـة لا جزئية . وهذا اتجاه واقعي (Real) لا يلبث الفارابي أن يخفف منه .

فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده ، أو ان التعقل يتم عن طريق الادراك الحسي فحسب ، لأنه توجد عند الانســـان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي وانما نشأت معه منذ الصغر ، وتشبه أن تكون فطرية أو هي فطرية فعلا ، مثل المبادىء الأولية والبديهيات . واذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هـذه المبـادىء الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة الى الحواس .

٤ ــ والعقل عند الفارابي يمر بعدة مراحل ، ويتطور من مرحلة الى اخرى تبعا لتطور وتعقد المعرفة التي يتلقاها ، وتبعا للمبادىء الفطرية المفروزة فيه ، ولتاثير العقل الفعال ايضا . والعقل الانساني ثلاثة انواع : الأول هو العقل الهيولاني الذي يمثل قوة أو استعدادا لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو انه كما شبهه الفارابي ، كالشمعة الطرية المهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . والثاني هو العقل بالفعل أو بالملكة ، وهو الذي تنطبع فيه صور المعقولات بعـد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزا منه بالفعل ، وليس مجـرد

استعداد أو قابلية . أما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصـــور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات بطبيعتها مباشرة بضرب من الحدس والاشراق . ولذا كان هذا العقل أقرب العقول الى العقل الفعال الذي جعله الفارابي ، خلافا لأرسطو والشراح ، أحد العقول العشرة في نظريته الكونية ، ووضع له دورا معنيا في نظرية المعرفة .

٥ ـ نستخلص من ذلك أن الفارابي يعارض السفسطائيين في قولهم ان المعرفة تعتمد على الحس وحده ، فيرى أن المعرفة حس وعقل . كما يعارض أرسطو ايضا ويبتعد عن واقعيته ، متجها نحو المثالية (Idealism) فهو يرى أن العقل الانساني ، وخاصة في مرحلة العقل المستفاد ، يحوى بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التي اتت له دون مروره بمرحلة الحس ، حيث توجد بالفطرة أو باشراق من العقل الفعال . وهذا اتجاه روحي خفف فيه الفارابي كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند أرسطو ، واتجه اتجاها مثاليا لا تخطئه العين .

٦ ـ اذن فالانسان حسب ما تصوره نظرية المعرفة الفارابية يلعب دورا ايجابيا جدا في هذا العالم . فهو يتعامل مع الأشياء ويحتك بها عن طريق حواســه ، ولـكن عقله هـو الذي يحولها الى مدركات حسية وعقلية . فنقطة البدء من الانسان ، وهذا أمر بالغ الأهمية .

وحتى في المعرفة الذوقية أو الاشراقية لا يقف الانسان موقفا سلبيا كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وانما دوره ايجابي وان كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالانسان الذي تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انساني ، أيا كانت طبيعته ، الى مرتبة العقل المستفاد لكي يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولابد أن يتصل بالعالم الخارجي ، ويخرج من شرنقة الذات لكي يتدرج في المعرفة ويصل الى اعلى مراتبها . أما الانسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتقوقع فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتقذف في صدره كالأنوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصــوف الفــارابي ايجابيا ، يقوم فيه الانسان بدور اجتماعي وسياسي رائد ، لأن اصلاح الفرد عنده مرتبط مع اصلاح الجماعة . بينما الانسان عند المتصوفة يفتقد ، في الغالب ، ذلك البعد الاجتماعي والسياسي ، لأنه مغلق على دائرة ذاته ، يحيا في أحواله ومقاماته . ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هي عند الفارابي لا تتحقق الا اذا شملت الفرد والجماعة .

(جـ) البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسي ، اذا فهمنا السياســة

بمعناها الشامل الذى يضم الأخلاق والاجتماع فى اطار ما اسماه الفارابى (بالعلم المدنى) ·

وقد لاحظنا ان البعد الابستمولوجى يصور الانسان كحقيقة فردية أو ذاتية ، اى الانسان من حيث هو هو · ولكن الفارابى لا يكتفى بتقديم هذه الصورة الفردية حتى وان كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن المعرفة لابد أن تتحول فى فلسفة الفارابى الى عمل ، وهذا لن يظهر بشكل حقيقى الا فى علمى الأخلاق والسياسة ·

فالانسان عند الفارابى يحمل رسالة خلقية ، ويسعى الى تحقيق السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال فى النوازع والرغبات ، كما أن له توجهات سياسية تهدف الى التغيير والاصلاح الاجتماعى ولكن عن طريق الاصلاح السياسى · وطبقاً لذلك فالنتائج هنا ذات شقين : احدهما يتعلق بالأخلاق ، والآخر يتعلق بالسياسة · اما اهم النتائج المترتبة على نظرية الفارابى فى الأخلاق فهى :

١ ـ جعل الفارابى الارادة والاختيار اساسا ومعيارا للعمل الخلقى · فالعمل الخلقى هو العمل الارادى ، والفعل الذى يجازى عليه الانسان هو الفعل المقرون بالنية والقصد ، أما الأفعال غير الارادية فهى خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هى خارجة عن نطاق الأفعال الخلقية اصلا · والفارابى حاسم فى هذا الأمر حين يقول : « الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » ·

٢ ـ يترتب على ذلك أن الفارابى يؤمن ايمانا كبيرا بحرية الانسان وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر ، لأنه سيكون مسؤولا عنها ، وتلك احدى القيم الايجابية للانسان عند فيلسوفنا · فليس الانسان عنده سلبيا مستكينا لقضائه وقدره ، وانما هو ايجابى عملى فاعل فى واقعه ومحيطه ، مع الايمان بوجود ارادة أزلية تسير العالم فى مجموعه ·

ولا ندرى كيف جاز لدى بور (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٠) أن يعد الفارابى من القائلين بالجبر رغم آرائه الواضحة تلك ؟ ويبدو أنه استنتج ذلك من قول الفارابى بالارادة الأزلية ، ولكن ايمان الفارابى بهذه الارادة لا ينفى اعتقاده بالسببية فى العالم والانسان ، سيما وانه يعترف بأن الله هو السبب الأول وعلة العلل · وعلى الصعيد الانسانى لابد أن

يكون العمل مقرونا بالارادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازى الانسان على أفعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (الطور : ٢١) ٠

فالفارابى يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية اسلامية ، ويلتقى فى هذه النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والحرية الانسانية ٠

٣ ـ فى مجال السلوك الانسانى لا قيمة للنظر عند المعلم الثانى اذا لم يقترن بالعمل ، لأن « تمام العلم بالعمل » ٠ ولذا كان الانسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى اليه لا الذى يكتفى بالعلم به فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الأمور النظرية وحولها الى فلسفة عملية لاصلاح المدينة والأمة ٠

وكانت افعاله مطابقة لما هو جميل فى الحقيقة ، لا ذلك الذى يظل اسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحقة هى التى تجمع بين العلم والعمل ، والا كانت فلسفة ناقصة ٠ وقد انعكست هذه النواحى على أعمال الفارابى الفلسفية بوجه عام ، حتى اننا لا نستطيع أن نفرز كتاباً نظريا لوحده او كتابا عمليا لوحده ، بل نجد الالتحام شديدا بين الاثنين ٠

وتلك ايضا قيمة ايجابية كبرى للانسان ، حيث لا يعود كائنا سلبيا متواكلا ، بل عنصرا فعالا وعاملا فى هذه الحياة ٠ وما أحوجنا الآن الى أن نستلهم هذا الأمر ، فنحول الأقوال الى أفعال ، ونحيل النظريات الجميلة ، وما اكثرها ، الى واقع عملى ٠

٤ ـ والفارابى فى تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، ورأوا انه كاف لوحده بالنسبة للحكيم ، كما حقروا من شأن المهن والصناعات ، ورأوا انها لا تناسب المشتغلين بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابى منزلته الفلسفية الكبيرة من ان يمتهن احدى المهن ليكسب عيشه ٠

ولا شك ان الفارابى كان ينطلق فى ذلك من عقيدته الاسلامية التى تمجد العمل وتعلى من شأن العاملين ، لأنه « ليس للانسان الا ما سعى » ٠

٥ ـ والملاحظ أن الفارابى لم يقدم اقواله تلك فى صورة دعوة نظرية محضة ، وانما طبقها على نفسه أولا ، قبل أن يدعو الآخرين اليها ٠ ويتضح ذلك من استقرائنا لواقع حياته ، فقد كان فى زهده ، وترفعه عن المادة والشهوات ، وتواضعه ، واخلاصه للعلم ، مثلا حيا للأخلاق الفاضلة

والقيم الرفيعة التي نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثلا حيا للانسان في مدينته الفاضلة ·

أما النتـــائج التي نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والســـياسية فهي :

١ ـ الانسان كائن اجتماعي ، والاجتماع الانساني ضرورة يفرضها تكوين الانسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التي يعيش فيها والوسط الذي يحيط به ·

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردي مهما بلغت الدرجة التي يصلها الانسان ، بل لابد له أن يتحقق على صعيد المجتمع كله · مثلا لا يكفي أن يصلح الانسان اخلاق نفسه ، بل لابد له أن يصلح أخلاق الآخرين في منزله أو مدينته أو أمته · والسعادة لا يكفي أن ينالها الفرد ، بل تمــام السعادة أن تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعا ، وهكذا ·

وتلك قيمة ايجابية كبرى لانسان الفارابي ، تخرج به من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالمعمورة · والحقيقة أن هــذا الانسان الاجتماعي هو صانع الحضارات · ومن هنا يمكن أن نعد مشروع الفارابي السياسي ترجمة نظرية للحضـــارة العربية والاســـلامية ، وأكيت أيام اكتمالها وازدهارها ·

٢ ـ كان الفارابي يهدف دوما الى الاصلاح السياسي ، ويرى انه المدخل للاصلاح الاجتماعي والأخلاقي · فبرأيه ان وجود سلطة فاضلة وعادلة بما أمر به الله سبحانه ، كفيلة بأن تحقق التغيير والاصلاح المنشود لاخلاق الناس وأحوالهم ومعاشهم الى ما هو احسن وافضل · ومن هنا كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بابراز دوره الرئيسي في قيادة المجتمع ·

٣ ـ لم يكن الفارابي خياليا ولا حالما ، وانما كان ينطلق من رؤية واقعية للأمور ، ومعايشة حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة ظاهرية · خاصة وأن أسفاره الكثيرة وتنقلاته بين مجتمعات مختلفة في ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من المشاهدات والملاحظات والتجارب التي استفاد منها بدون شك في تأصيل آرائه السياسية ·

فليس صحيحا اذن ان يقال : ان الفـــارابي أهمل واقـع المجتمعات ولم يوله العنـــاية الكافية ، ولم يستمد منه في بحثه للحيـــاة الاجتماعية والسياسية · لأنه يصـــرح بوضوح أن على الباحث في علم السياســـة ان يتأمل احوال الناس وأعمالهم وتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما سمعه وتناهى اليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها » ٠ (رسالة في السياسة ص ٦٤٩) ٠ فعلم السياسة عند الفارابى قائم على المشاهدة والاختبار وليس على مجرد الفروض المسبقه ٠

٤ ــ ان أهم كتب الفارابى السياسية وهو (آراء أهل المدينة الفاضلة) قد استغرق تأليفه عدة سنين ، كما سبق وأشرنا ٠ حيث ابتدا بتأليفه في بغداد وأتمه في دمشق ، وأعاد النظر فيه ووضع له فصولا في مصر ، فلماذا لا يكون هذا المؤلف الهام نابعا من معايشة حقيقية لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق وبلاد الشام ومصر ، وليس مجرد (يوتوبيا) حالمة كما يزعمون ؟ سيما وأن تلك البلدان كانت أهم المراكز الحضارية فى العالم الاسلامى ٠

٥ ــ اذا بدا أن الفارابى قليل الاهتمام بالتفاصيل العملية التي تخص أمور مدينته ، مثل كيفية اختيار الرئيس او من ياتى من بعده ، وكذلك كيفية تسيير شؤون الدولة وادارتها ومن فيها من موظفين وصناع وجنود ، فلأنه كان بصدد وضع قوانين كلية تنطبق على شتى الأمم والمجتمعات ، بسبب اتجاهه الانسانى الواسع ٠ الا ان الشواهد التي يذكرها والأسس التى يقيم عليها مدينته كالنبوة والوحى والرئاسة الفاضلة تجعلنا نعرف بوضوح أى مدينة يريد وأى مجتمع يعنى ٠

٦ ــ نستطيع أن نعد الفارابى رائدا في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بين فلاسفة المسلمين ٠ اذ لم يعرف عن الكندى اهتمامه فى هذا المجال ، لأن جل نشاطه الفلسفى كان منصبا على الطبيعيات ٠ كما أن ابن سينا على الرغم من انه تاثر بجوانب كثيرة من فلسفة ابى نصر ، فقام بشرحها وتوسيعها وتفصيلها ، فان الجوانب السياسية تضاءلت فى فلسفته وانزوت في ركن صغير من بعض مؤلفاته ٠ ربما لأن اهتمام الشيخ الرئيس كان منصبا على مشكلة الوجود وتفريعاتها فى المقام الأول ٠ لذا فاننا يمكن أن نرى التوجهات الانسانية في فلسفة الفارابى واضحة اكثر مما هى عند غيره ، بل ان فلسفته بمجملها ذات طابع انسانى ورؤية انسانية ٠

٧ ــ من اللافت للنظر أن البعد الاجتماعى والسياسى فى فلسفة الفارابى الانسانية انقلب الى نزعة فردية مفرطة عند فلاسفة الاندلس ، أعنى فكرة (التوحد) عند ابن باجه وابن طفيل ٠ ورغم أن التوحد عند الأول اختيارى ، وعند الثانى اضطرارى ، فانهما فى النهاية يؤديان الى نتيجة واحدة ترى أن ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول الى السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الإنسان الفرد لا عن طريق الجماعة

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعي لم يبعث ثانية الا على يد ابن خلدون ـ الذي اعتقد أنه استفاد كثيرا من سياسيات الفارابي .

هناك جملة من النتائج الأخرى بعضها يترتب على مجمل فلسفة الفارابي الانسانية ، وبعضها الآخر يتعلق بتميزه واختلافه عن الفلسفة اليونانية وتأثره بالاسلام وهي :

١ ــ يتميز مذهب الفارابي الفلسفي بالتناسق والاحكام ، ويسود الطابع العقلي مختلف اجزائه التي ترتبط مع بعضها في وحدة عضوية ٠

٢ ــ فلسفة الفارابي تفاؤلية بشكل عام ، سواء على الصعيد الكوني حيث يسود النظام والتناسق . أم على صعيد الانسان حيث الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والتسامي الى الله . ونيل السعادة القصوى ، أم على صعيد المجتمع حيث يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة لا للأفراد فحسب بل للجماعة ايضا ، وللانسانية عامة ان شئت ٠ ولذا كان الفارابي يرى أن الخير هو الغالب في هذا العالم ، وأن الشرور موجودة بالعرض لا بالجوهر ٠ وما أحرانا أن نقارن الفارابي هنا بلايبنتز صاحب المذهب التفاؤلي المعروف ، والذي ذهب الى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة ٠

٣ ــ للفارابي شخصية مستقلة يتميز بها عن فلاسفة اليونان ٠ وتدل آراؤه المختلفة على أنه كان ينطلق أولا وقبل كل شيء عن الاسلام الذي ساهم في تكوينه العلمي والروحي قبل أن يطلع على التراث اليوناني فالوحي مثلا حجر الزاوية في فلسفة الفارابي وفي مدينته الفاضلة ، بينما هو مفتقد في فلسفة افلاطون وفي جمهوريته ، ونفس الأمر يسرى على أرسطو ٠

٤ ــ الالهيات عند الفارابي تقوم على اساس فكرتي التوحيد والتنزيه ٠ ومذهب الفارابي في الله وصفاته يختلف عن مذهب أرسطو ، ويلتقي مع علماء الكلام من المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات ، رغم أن الفارابي قد يختلف معهم في بعض الأمور ٠

وقد لاحظنا موقف الفارابي وأرسطو من مشكلة العلم الالهي ، فالمحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو لا يفكر الا في ذاته ، ولا يمكن أن يعلم الجزئيات ، بينما الله عند الفارابي يعلم الكليات والجزئيات ٠ ولا يخفى الفارابي أنه يصدر في ذلك عن الآية القرآنية : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » ٠

وكل ذلك شاهد على أصالة فيلسوفنا أبي نصر الفارابي ، بل أصالة الفلسفة الاسلامية واسهامها المبدع في مسيرة الفكر الفلسفي على مر العصور ٠

المصـــادر والمراجـــع

(أ) الكتاب والسنة :

١ ـ القرآن الكريم ٠

٢ ـ صحيح البخارى ، بشرح الكرمانى ، مط البهيه ، القـاهرة ، ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م ٠

٣ ـ صحيح مسلم ، بشرح النووى ، ط ١ ، مط المصرية بالأزهـــر ، ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠ م ٠

(ب) الكتب المخطوطة :

١ ـ الفارابى : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، أخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٣) ٠

٢ ـ الفارابى : كتاب الالفاظ الافلاطونية وتقويم السياســة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) ٠

٣ ـ الفارابى : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الفلسفة والمنطق ، رقم (٣٨٢) ٠

٤ ـ الفــارابى ، الأمير اسماعيل الحسينى (ت ٨٩٦ هـ) : شـــرح (فصوص الحكم) للفارابى ، دار الكتب الظاهرية ، دمشـــق ، مخطوط رقم (٦٨٧٥) ٠ وتوجد على هذا المخطوط تعليقات للشيخ حسن العطار شيخ الأزهر ٠

(جـ) الكتب المطبوعة :

١ ــ د · ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، جـ ١ (١٩٦٨) ، جـ ٢ (١٩٧٦) ·

٢ ــ ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ١ ــ ٢ ، ط ١ ، مط الوهبية ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ــ ١٨٨٢ م ·

٣ ــ ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ ــ ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د · احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

٤ ــ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق : د · عثمان امين ، مط مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٨ ·

٥ ــ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـــال تحقيق : د · محمد عماره ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ ·

٦ ــ ابن رشـــد : : تهافت التهافت ، نشـــرة : موريس بوييج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠

٧ ــ ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، بشرح : نصير الدين الطوسى ، جـ ٣ ــ ٤ ، تحقيق : د · سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ·

٨ ــ ابن سينا : كتاب الانصاف ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق ودراسة : د · عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ·

٩ ــ ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تســع رســائل فى الحكمة والطبيعيات) ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٠٨ ·

١٠ ــ ابن سينا : كتاب الشفاء (الالهيات) ، جـ ٢ ، تحقيق : د · سليمان دنيا ــ سعيد زايد ، مراجعة وتقديم : د · ابراهيم مدكور ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ·

١١ ــ ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق : د · عبد الرحمن بدوى ·

١٢ ــ ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ ·

١٣ ــ ابن سينا : النجــاة ، جـ ١ ــ ٢ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردي ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

١٤ ــ ابن سينا : النفس ، من (الشفاء) ، تحقيق : الأب د ٠ جورج قنواتي ــ سعيد زايد ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ٠

١٥ ــ ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٦ ــ ابن عربي ، الشيخ محي الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د ٠ عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ٠

١٧ ــ ابن القيم الجوزيه : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٥٧ هـ ٠

١٨ ــ ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ ١١ ، مط السعادة ، مصر ، (بدون تاريخ) ٠

١٩ ــ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

٢٠ ــ ابن النديم : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

٢١ ــ د ٠ أبو الوفا التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٢٢ ــ د ٠ احمد فؤاد الأهواني : أصول نظرية المعرفة عند الفارابي ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، جـ ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ ــ ١٩٤٩ م ٠

٢٣ ــ د ٠ احمد فؤاد : افلاطون ، دار المعــارف ، القــاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٢٤ ــ د ٠ احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، وزارة الثقافة والارشــاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٢ ٠

٢٥ ــ أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، جـ ١ ــ ٢ ، ترجمة : احمد لطفي السيد ، تقــديم : بارتلمي سانتهلير ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

٢٦ ــ أرسطو طاليس : السياسة ، ترجمة : احمد لطفي السيد ، تقديم وتعليق : سانتهلير ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ٠

٢٧ ــ ارسطو طاليس : الطبيعة ، جـ ٢ ، ترجمة : اسحق بن حنين ، مع شرح لابن السمح وابن عدى وآخرين ، تحقيق : د • عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ •

٢٨ ــ ارسطو طاليس : منطق ارسطو ، جـ ١ــ٢ ، تحقيق : د • عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩ •

٢٩ ــ ارسطو طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د • أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية : الأب قنواتى ، دار احياء الكتب العربية (عيسى الحلبى) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ •

٣٠ ــ ارسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، تحقيق وتقديم : د • عبد الرحمن بدوى ، الناشــر : وكالة المطبوعات (الكويت) ــ دار القلم (بيروت) •

٣١ ــ الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل : اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ، نشرة : رتشرد مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ •

٣٢ ــ الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، جـ ١ ــ ٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميــد ، ط ٢ ، القــاهرة ، ١٩٦٨ •

٣٣ ــ افلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د • فؤاد زكريا ، راجعها على الأصل اليونانى : د • محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ •

٣٤ ــ افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، دراســة وترجمــة : د • فؤاد زكريا ، مراجعة : د • محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ •

٣٥ ــ افلوطين : كتاب اثولوجيا ، حققه ونشره : د • عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه (افلوطين عند العرب) ، دار النهضــة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ •

٣٦ ــ الاكوينى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، جـ ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ م •

٣٧ ــ الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون ، ترجمة : عبد المجيد ابو النجا ، مراجعة : د • أحمد فؤاد الأهوانى ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ •

٣٨ ــ الياس فرح : الفارابى ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ •

٣٩ ــ الأندلسي ، القاضي صاعد : طبقات الأمم ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ٠

٤٠ ــ اوليري ، ديلاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة : د ٠ تمام حسان ، مراجعة : د ٠ محمد مصطفى حلمي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٤١ ــ الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، (بدون تاريخ) ٠

٤٢ ــ الباقلاني ، ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده ــ محمود الخضيري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ٠

٤٣ ــ البيروني ، أبو الريحان : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، تحقيق : بول كراوس ، مط دار القلم ، باريس ، ١٩٣٦ ٠

٤٤ ــ البيهقي ، ظهير الدين (ت ٥٦٥ هـ) : تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق : محمد كرد علي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٣٦٥ هـ ــ ١٩٤٦ م ٠

٤٥ ــ البيهقي : تتمة صوان الحكمة ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ٠

٤٦ ــ التفتازاني ، سعد الدين : شرح المقاصد ، ج ١ ــ ٢ ، دار الطباعة العامرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ ٠

٤٧ ــ د ٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ ٠

٤٨ ــ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد الحسيني (٧٤٠ ــ ٨١٦ هـ) : التعريفات ، مط مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

٤٩ ــ د ٠ جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان) ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ٠

٥٠ ــ د ٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٥١ ــ د ٠ جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ط ٣ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ ٠

٥٢ ــ د ٠ جيروم غيث : افلاطون ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٥٣ ــ حاجي خليفه : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ــ ١٩٤١ م ٠

٥٤ ــ د ٠ حسن حنفي : دراسات اسلامية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٥٥ ــ حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٦ ــ د ٠ حسين محفوظ ــ د ٠ جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٧ ــ الحلي ، العلامة جمال الدين بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

٥٨ ــ الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، جـ ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م ٠

٥٩ ــ د ٠ خليل الجر ــ حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ١ ــ ٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

٦٠ ــ الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

٦١ ــ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٦٢ ــ ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د٠ عثمان أمين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٦٣ ــ ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة : د ٠ عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٦٤ ــ ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة وتقديم : د ٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٦٥ ــ الرازي ، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، جـ ٨ ، ط ١ ، مط العامرية الشرقية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ٠

٦٦ ــ روجيه ارنالديز : ماوراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة : د ٠ أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٦٧ ــ د • زكريا ابراهيم : كانت او الفلسفة النقدية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) •

٦٨ ــ د • زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ •

٦٩ ــ سعيد زايد : الفارابي ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ •

٧٠ ــ د • سهير فضل الله ابو وافيه : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) •

٧١ ــ الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٨ م •

٧٢ ــ الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشرة : الفرد جيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ •

٧٣ ــ الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى (ت ١٠٥٠هـ) : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، طهران ، مط الحيدري ، ١٣٨٣ هـ •

٧٤ ــ الشيرازي : المبدأ والمعاد ، تحقيق : جلال اشتياني ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ •

٧٥ ــ الطبرسي ، الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن (من رجال القرن السادس الهجري) : مجمع البيان في تفسير القرآن ، جـ ٩ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ •

٧٦ ــ د • عادل العوا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ •

٧٧ ــ عباس محمود : الفارابي ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ •

٧٨ ــ د • عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ •

٧٩ ــ عبد الجبار بن أحمد ، (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : د • عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، مط الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ •

٨٠ ــ د • عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ •

٨١ ـ د · عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

٨٢ ـ د · عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الافلاطونية ، منشـــورات المعهد الفرنسي للآثار الشــــرقية ، مط دار الكتب ، القــاهرة ، ١٩٤٧ ·

٨٣ ـ د · عبد الرحمن بدوى : مقدمة لكتاب (البرهان) من (الشفاء) ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

٨٤ ـ د · عبد العزيز الغنام ـ د · ابراهيم دسوقى اباظه : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ·

٨٥ ـ د · عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

٨٦ ـ د · عبد الكريم اليافي : تمهيـد في علم الاجتماع ، ط ٢ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ ·

٨٧ ـ عبده فراج : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ·

٨٨ ـ د· عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ·

٨٩ ـ د · على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

٩٠ ـ د · على سامى النشار ـ د · محمد على أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ·

٩١ ـ د · على عبد الواحد وافى : فصول من أراء اهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ ·

٩٢ ـ د · عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، ط ٤ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ ·

٩٣ ـ د · عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ ·

٩٤ ـ الغزالى ، الامام ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشرة : موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ·

٩٥ ـ الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق : د ٠ سليمان دنيا ، ط ٢ دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٩٦ ـ الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم : د ٠ عثمان امين ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

٩٧ ـ الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم : د ٠ ألبير نصري نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ ٠

٩٨ ـ الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

٩٩ ـ الفارابي : كتاب البرهان ، تحقيق : د ٠ مباهات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ٠

١٠٠ ـ تحصيل السعادة ، حيدر اباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ ٠

١٠١ ـ الفارابي : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٢ ـ الفارابي : التعليقات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٣ ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٤ ـ الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم : البير نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

١٠٥ ـ الفارابي : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر) لابن رشد ، تحقيق وتعليق : د ٠ محمد سليم سالم ـ منشورات المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م ٠

١٠٦ ـ الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

١٠٧ ـ الفارابي : رسالة أبي نصر في السياسة ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، منشور في مجلة المشرق ، السنة الرابعة العدد (١٣) ، بيروت ، ١٩٠١ ٠

١٠٨ ـ الفارابي : رسالة في اعضاء الحيوان وافعالها وقواها ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ٠

١٠٩ ـ الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، تحقيق : د٠ فوزي النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

١١٠ ـ الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ ٠

١١١ ـ الفارابي : العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ، ضمن كتاب (الله ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د٠ محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨ ٠

١١٢ ـ الفارابي : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) ، تحقيق : فردريك ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

١١٣ ـ فصوص الحكم ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ ٠ وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات أخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشي ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

ـ فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ ٠

ـ فصوص الحكم ، ضمن كتاب (نصوص الكلم) للسيد محمد بدر الدين الحلبي ، مط السعادة ، ١٩٠٧ ٠

١١٤ ـ الفارابي : فصول المدني ، نشرة : دنلوب ، كمبردج ، لندن ، ١٩٦١ ٠

١١٥ ـ الفارابي : فلسفة ارسطو طاليس ، تحقيق : د٠ محسن مهدي ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ ٠

١١٦ ـ الفارابي : كتاب قاطيغورياس أي المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور في مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد (٣) ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

١١٧ ـ الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ ٠

١١٨ ـ الفارابي : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثاني ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م ٠

١١٩ ـ الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

١٢٠ ـ الفارابي : كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق وتقديم : د · محسن مهدي ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

١٢١ ـ الفارابي : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ·

١٢٢ ـ الفارابي : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

١٢٣ ـ فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد افرام البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ ·

١٢٤ ـ د · فوقية حسين محمود : نشأته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

١٢٥ ـ د · فوقية حسين محمود : مقالات في أصالة الفكر المسلم ، ط ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ ·

١٢٦ ـ القاشاني ، عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د · محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ م ·

١٢٧ ـ القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ ·

١٢٨ ـ القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (٣٧٦ ـ ٤٦٥ هـ) : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ·

١٢٩ ـ القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ ·

١٣٠ ـ كارادفو : مادة (الفارابي) ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ·

١٣١ ـ الكاشي ، يحيى بن أحمد : نكت في أحوال الشيخ الرئيس ، تحقيق : د · أحمد فؤاد الأهواني ، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ·

١٣٢ ـ كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، جـ ١ ، مط بول باربيه ، القاهرة ، ١٩٣٩ ·

١٣٣ ـ د · كمال اليازجي ـ انطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٥٧ ·

١٣٤ ـ د · كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ·

١٣٥ ـ الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحزان ، ضمن (رســـــائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د · عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

١٣٦ ـ الكندي : رسالة فى العقل ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د · عبد الرحمن بدوى ·

١٣٧ ـ الكندي : رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم : د · أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨ ·

١٣٨ ـ الكندي : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ضـمن (رسائل الكندى الفلسفية ، جـ ١) ، تحقيق وتقديم : د · محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ·

١٣٩ ـ كوربان ، هنرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مروه ـ حسن قبيسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ ·

١٤٠ ـ كوركيس عواد ـ ميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابى ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ·

١٤١ ـ د · ماجد فخـــرى : ارســـطو طاليس (المعلم الأول) ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ ·

١٤٢ ـ د · ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : د · كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ ·

١٤٣ ـ د · ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، دار النهــار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ·

١٤٤ ـ د · محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ، جـ ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ ·

١٤٥ ـ د · محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الاسلامية (قضايا ومناقشات) ، جـ ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ ·

١٤٦ ـ د · محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ ·

١٤٧ ـ د · محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن

خلدون ، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العـــدد (١) ، الكويت ، ١٩٧٨ ·

١٤٨ ـ د · محمد سليم سالم : تصدير لكتاب (جوامع الشعر) للفارابي، القاهرة ، ١٩٧١ ·

١٤٩ ـ د · محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ·

١٥٠ ـ د · محمد فتحي الشنيطي : المعرفة ، ط ٣ مكتبـة القــاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ·

١٥١ ـ د · محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي الفيلسوف الروحي ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ ·

١٥٢ ـ د · محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، مجلة الكاتب ، عدد اكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ·

١٥٣ ـ د · محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ·

١٥٤ ـ د · محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٣ ، مكتبـة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ·

١٥٥ ـ د · محمود قاسم : في العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

١٥٦ ـ المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ) : التنبيه والاشراف ، دار الصاوي للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ ·

١٥٧ ـ المعري ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، مط الجمالية ، القاهرة ، ١٩١٥ ·

١٥٨ ـ مصطفى عبد الرازق ، (الشـــيخ) : تمهيـــد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

١٥٩ ـ مصـــطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : فيلســوف العــرب والمعلم الثاني ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ ·

١٦٠ ـ د · نازلي اسماعيل حسين : الفلسفة الالمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨٠ ·

١٦١ ـ د · نازلي اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ ·

١٦٢ ـ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمي ، القاهرة ، ١٩٨٢ ٠

١٦٣ ـ د ٠ يحيى هويدى : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ٠

١٦٤ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٦ ، مط لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

(د) المعاجم والموسوعات :

١ ـ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، تصنيف : محمـــد فؤاد عبد الباقي ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م ٠

٢ ـ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبـــوى ، تصنيف : هـ ٠ ى ٠ ونسنك ، ليدن ، ١٩٣٦ م ـ ١٩٦٩ م ٠

٣ ـ المعجم الفلسفي ، اصدار مجمع اللغة العربية ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

٤ ـ المعجم الفلسفي ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ ـ ٢) ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧١ ٠

٥ ـ دائرة المعـارف الاســلامية ، تأليف : جماعة من المستشرقين ، ترجمة : احمد الشنتناوى ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

٦ ـ دائرة المعارف ، لفؤاد البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية، بيروت ١٩٧١ ٠

(هـ) المراجع الأجنبية :

1. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim philosophy, Vol. 1, Wisbaden, 1963.
2. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi dans Iecole philosophique Musulmane, Paris, 1934.
3. Moritz Steinschneider : Al-Farabi, Des Arabischen philosophen Leben und schriften, Amesterdam, phillpress, 1966, new Encyclopedia Britanica, Vol. 9. 15th edition.
4. Muwsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, The
5 Nicola Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, London, 1962.

الفهـرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٣/٨٢٧٠

ISBN — 977 — 01 — 3477 — 5

حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض فنشروا قيم العدل والحرية، والعلم والمعرفة. ولقد أصل فلاسفة الاسلام هذه المعانى الخالدة فى مؤلفاتهم. وكان «الفارابى» فيلسوف المسلمين أكثر الفلاسفة أثراً فى تطوير الفكر الفلسفى عند المسلمين. ولقد تميز الفارابى عن غيره بذلك الطابع الانسانى الذى طبع به فلسفته، وهو منهج يتسم بالرؤية الكلية للإنسان عضويا ونفسيا وفكريا و اخلاقيا واجتماعيا . وهو ما نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين. وما احرانا ان نستلهم القيم الايجابية فى هذا المنهج المتكامل من اجل إصلاح الانسان والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب